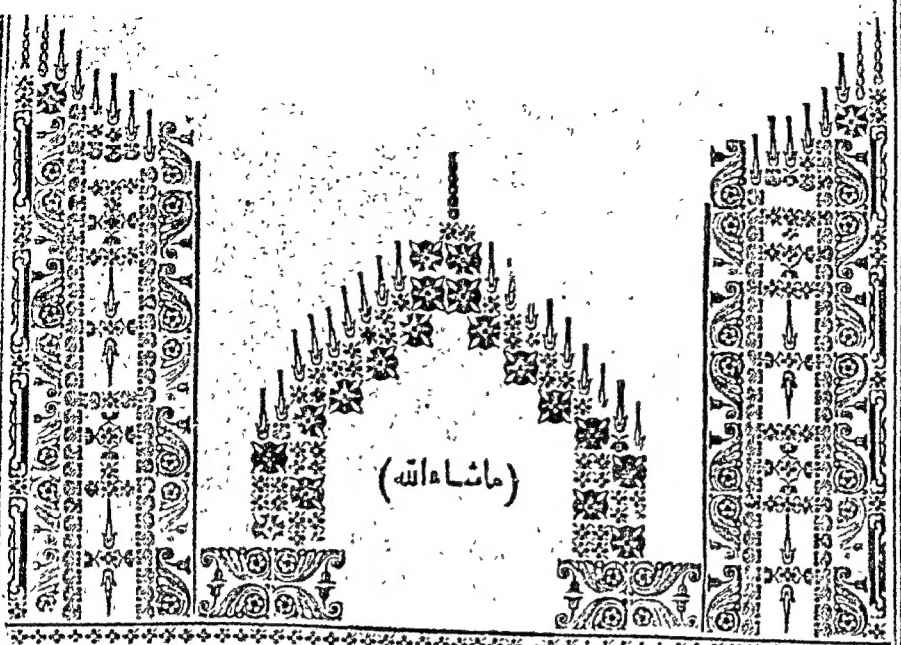


شرح الإمام الفاضل المحقق الكامل المولى محمد بن أسعد
الصدىقى الشهير بالجلال الدوانى على العقائد
العضدية وبها مشه حاشية عليه للعلامة
المحقق عبد الحكيم السلى كوفى
نفع الله بهما
آمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 (قوله هو انسان)
 الضمير راجع الى
 لفظ نبي المذكور
 صريحان التعيين
 مسبقا قدم اللام
 فما قيل انه راجع
 الى المطلق المذكور
 ضمنا توهم والتعريف
 لفظي ولذا جاز أخذ
 النوع فيه (قوله
 لتبليغ) أي الحكمة
 والمصلحة في بعثه ذلك
 وعدم ترتيبها بواسطة
 مصلحة أخرى لا يضر
 كما في بعض أنبياء بني
 اسرائيل الذين ماتوا
 قبل الوصول الى من
 أرسل اليهم (قوله
 وعلى هذا لا يشمل
 الخ) أي على هذا
 التعريف لا يشمل
 النبي من أوحى اليه
 الحكمة في نفسه أي
 لا يكون نبيا والالزم
 التعريف بالالخص
 وذا لا يجوز وليس
 مقصود الشارح
 نقض التعريف
 بخروجه منه والا
 لقول وهذا لا يشمل
 بدون لفظ على



* (بسم الله الرحمن الرحيم) *

بامن وفقنا لتحقيق العقائد الإسلامية وعصمنا عن التقليد في الأصول والفروع
 الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان المشيد بلوامع
 السيف والسمان وعلى آله وأصحابه الأعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف
 الجنان * (وبعد) * فيقول الفقير الى عفورية الغنى محمد بن أسعد الصديقي الدواني
 ملكه الله تعالى نواصي الأمانى ان العقائد العنصرية لم تدع قاعدة من اصول
 العقائد الدينية الا واثت عليها ولم تترك من أمهاتها ومهماتها مسألة الا وقد صرحت
 بها أو أمأت إليها ولم اطاع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم
 أر لها ما بعد في عماد الشروح اذ كل ما وصل الى من ذلك مقروح أو مجروح فغداي
 ذلك الى أن أشرحها شرحا وافيا يحمل المغاليق كافي في تحقيق المقاصد والتقصي عن
 المضائق ولم استرسل مع شعب القيل والقال على ما هو دأب أهل الجدل القاصرين
 عن انتهاج طريق الاستدلال بل اتبع الحق الصريح وان خالف المشهور
 وأخذت بمقتضى الدليل وان لم تساعد مقالات الجمهور قال المصنف (قال النبي
 صلى الله عليه وسلم) هو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما أوحاه اليه وعلى هذا
 لا يشمل من أوحى اليه ما يحتاج اليه لاسكاه في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره
 كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا أن يتكلف والرسول قد يستعمل مراد قاله

فكلام الناظرين انه نقض للتعريف والاستغال بالجواب عنه معزل عن كلام الشارح (قوله وقد
 الا ان يتكلف) في التعريف ويقال بالتعابر الاعتباري فانه من حيث تلقى الوحي مبعوث ومن حيث عمله
 بما أوحى اليه مبعوث اليه فيصير في انه مبعوث الى الخلق

(قوله وقد يخص من هو صاحب كتاب أو شريعة) (٣) يشكّل باسمه على عليه السلام فانه كان رسولاً

لقوله تعالى في شأنه
وكان رسولاً نبياً مع
انه لم يكن صاحب
شريعة ولا كتاب
لان اولاد ابراهيم
عليه السلام كانوا في
دينه اللهم الا ان
يكتفى بوجود الكتاب

وقد يخص من هو صاحب كتاب أو شريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النبي
بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى الارتفاع أو هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام
فيه للعهد الخارجي أو المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام
الخطابي (ستفترق أمي) أي أمة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم وهو
الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاستلوب أردبه أهل القبلة قال بعض
شراح الحديث ولو حمل على أمة الدعوة لكان له وجه وأنت تعلم بعده جداً فان
فرق الكفر أكثر من هذا العدد بكثير (ثلاثاً وسبعين فرقة) السنين امالاً لكيد

معه ولا يشترط الانزال اليه فانه كان معه صحف ابراهيم (قوله واشتقاقه من النبي الخ) أي اشتقاق النبي بالمعنى
المذكور من النبي بمعنى الخبر واليه ذهب سيبويه ويؤيده جمعه على بناء واناء كعظيم وعظام وشريف وأشراف
وقراء تنافع في جميع القرآن بالهمزة الا انه لما اتهم العرب ابدال الهمزة بالياء وادغامه الاهل مكة جميع
على انبياء نحو سحني واسخياء وليس المراد انه اشتق النبي بمعنى الخبر ولا ثم أطلق على المعنى المذكور إطلاقاً
للعام على الخاص كما توهم فأورد عليه انه على هذا التقدير ايضاً منقول فلا يصح مقابلة بقوله أو منقول من
النبي الخ فانه لم يثبت فعل بمعنى مفعول الا عند البعض حيث قال الشاعر أمن ريحانة الداعي السميع نعم
لوثبت نبأ معني أخبر كما في الصحاح كان النبي مشتقاً من النبأ بمعنى الاخبار فيكون فعلاً بمعنى فاعل لكن
صاحب القاموس والبيهقي ينكره (قوله أو من النبوة) بالواو والهمزة فانه على الوجهين بمعنى ما ارتفع من
الارض كما في القاموس فهو اشتقاق من الجاء كاشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر وأما ذكره الشارح من انها
بمعنى الارتفاع فلم يوجد في الكتب المتعارفة من اللغة (قوله أو منقول من النبي) بالهمزة وغير الهمزة بمعنى
الطريق لكونه طريقاً للخلق الى الله تعالى (قوله للعهد الخارجي) أي للإشارة الى حصّة معينة من الجنس
وهو محمد صلى الله عليه وسلم (قوله أو المراد به الفرد الخ) فتكون اللام للجنس فانه اكمل له كانه الجنس كله كما
في زيد الشجاع (قوله فان فرق الكفر الخ) يمكن ان يقال الكفر مرة واحدة فجميع فرق الكفر فرقة واحدة
(قوله امالاً لكيد) أي تثبت الافتراق وتقريره وانه متحقق لا محالة في الكشف في تفسير قوله تعالى
فسمكفكم الله معني السنين انه كائن لا محالة وان تأخر الى حين قال الفاضل البني في حاشيته ناقلاً عن المصنف
الاصل في السنين التأكد لانه في مقابلة ان قال سيبويه ان لن افعّل في مقابلة سأفعل وفيه ايضاً في تفسير
قوله تعالى أولئك سيبرحهم الله السنين تفيد وجود الرجّة لا محالة فهي تؤكّد الوعد كما تؤكّد الوعد في قوله
سأنتقم منك يعني انك لا تفوتني يوماً وان تباطأ ذلك ونحوه سيجعل لهم الرحمن وذا واسوف يعطيك ربك فترضى
وسوف تؤتيم أجورهم ولا يخفى ان كلامه صريح في ان السنين وسوف مستعملان في الآيات الكريمة لمجموع
معنى التأكد والاستقبال وان مدلوله تأكيد مضمون الاثبات في الاستقبال كما ان مدلول لن تأكيد النبي
في الاستقبال فمعنى السنين في الحديث تأكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال وانه كائن لا محالة وان تأخر
لصلحة والشارح توهم ان التأكد معناه المجازي وان معناه الحقيقي في الاستقبال القريب فردّ دينهم ماع تقدّم
المجازي فاحتاج الى بيان العلاقة بقوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب بمعنى ما هو متحقق الوقوع وان
كان بعيداً فهو قريب ولذا قيل ما بعد ما فات وما اقرب ما هوآت فاستعمل لفظ السنين الموضوع للآزم
أعني الاستقبال القريب في المألوم أعني تحقق الوقوع ولا يخفى انه لا يصح التردد بين المعنى المجازي
والحقيقي الا اذا كان المجازي متضمناً لكثرة أو يحتاج المعنى الحقيقي الى ارتكاب تكلف ولو سلم انه مستعمل
في التأكد فقط فلا يظهر انه مبني على التجريد عن الاستقبال ولا يحتاج الى بيان العلاقة

(قوله كما قيل في قوله تعالى الخ) ان أراد ان سوف فيه (٤) مجرد التاكيد قبل اطل فانه نص في الكشاف

ان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى واسوف يعطيك ربك فترضى
او معناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حياته صلى الله عليه وسلم وما
يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهو اقل من هذا العدد وان حمل على
ما يشمل الفروع فهو اكثر منه توهم فاسد لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها
مخالفة معتد بها من هذا العدد وقد يقال لعلمهم في بعض الاوقات بلغوا هذا العدد وان
زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات (كلها في النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد انه ان

ان معناه ان الاعطاء
كائن لاحالة وان
تأخر لما في التأخير
من المصلحة وان اراد
ان لام الابتداء فيه
لمجرد التاكيد كما
قال في الكشاف

في تفسير قوله تعالى لسوف اخرج حيا فان قلت لام الابتداء على المضارع تعطى معنى الحال اريد
فكيف جاءت حرف الاستقبال قلت لم يخرجها الا لمخالفة للتاكيد كما اخاصت الله - عزه في يا الله للتعويض
واضحه عنهما معنى التعريف اه فالتاكيد ليس بشئ لان الجواز بكفيه وجود العلاقة ولا يتوقف على
السمع وان توقف عليه كما هو مذهب البعض فلا بد من النقل في السين (قوله اشارة الخ) بان يراد بزمان
الحال الذي اريد الاستقبال بالنسبة اليه زمان حياته صلى الله عليه وسلم فان زمان الحال عبارة عن اواخر
الماضي واوائل المستقبل وهو يختلف بحسب الاعتبار امكن لا يخفى ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة
فانه اخبار عن الغيب وهو محذور له صلى الله عليه وسلم سواء وقع في حياته او بعدها (قوله وما يتوهم الخ) هذه
الشبهة مذكورة في عقائد الشيخ التوربشتي اوردنا على ان حمل الحديث على الفرق المشهورة كما هو مسطور
في الكتب بعيد (قوله اصول المذاهب الخ) اى التي تنشعب عنها المذاهب اقل من هذا العدد لانها على
ما ذكره ثمانية كما في المواقف اوسنة كما في الغنية والتهديد اربعة كما في الملل والنحل (قوله على ما يشمل
الفروع الخ) لان المعتزلة على ما قال في المواقف تنشعب الى عشرين والشعة الى اثنتين وعشرين والخوارج
الى عشرين والمرجئة الى خمس والخبارية الى ثلاث والجبرية والمشيبة والناجية فهذه ثلاث وسبعون فرقة
اكن بعض تلك الفرق ينشعب الى فرق كالناجية تنشعب الى الاشعرية والماتريدية واصحاب الحديث
وكذا الاباضية من الخوارج تنشعب الى اربع والشعالية منها الى اربع وحينئذ تكون الفرق اكثر من
هذا العدد ومن هذا البيان يعلم انه لو حمل على الفروع فقط كان ايضا اكثر من هذا العدد الا انه لم يتعرض
له لكونه بعيدا (قوله لا مستند له) اى لا مستند للعمل على الاصول مطاقا وما يعم الفروع لم لا يحمل على
الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بان يكفر بتلك المخالفة بعضها بعضها ولا شك انها بهذا العدد لان الفرق
المذكورة من كل واحدة من المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والخبارية والمشيبة يكفر بعضهم بعضها
فيكون عدد الاصول الهاكية اثنين وسبعين والناجية واحدة لانهم لا يكفر بعضهم بعضا فانه خفي
على الناظرين (قوله وقد يقال لعلمهم) يعنى ان المراد مطاق الفرق كما هو الظاهر ومعنى الحديث انهم
يبلغون في وقت ما الى هذا العدد وان زادوا ونقصوا في اكثر الاوقات واعلم ان الاعتراض المذكور
وجوابه مبنى على ان المراد الافتراق في الدنيا واما اذا اريد الافتراق في الآخرة فلا اشكال وكذا الاشكال
الآتى والامام حجة الاسلام حمله على الافتراق في الآخرة وهو الظاهر من الحديث الا ان موافقة الحديث
الذي رواه الترمذى ان بنى اسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة وتفرقت امتى على ثلاث وسبعين ملة
كلهم في النار الا واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي يقتضي الجمل على الافتراق في
الدنيا كما علمه الجمهور (قوله من حيث الاعتقاد) لا قرينة على هذا التقييد في الحديث الا تصحيح المعنى على
طريقة اهل السنة والظاهر ان يقال كلهم في النار لاجل الافتراق المذكور الا واحدة فان افتراقهم ليس

هو حبال دخول النار اكونهم ثابتين على (هـ) ما عليه الرسول والصحابة وليس اقترافهم الى بدعة توجب

الفسق او الكفر
ولا يدخلون لاجل
الاقتراق في النار
وذا لا ينافي دخولهم
فيها لا تقصير في العمل
وما قيل ان المراد
ان كل واحد واحد
من تلك الفرق
يدخل النار الا
الفرقة الفاجية فان

اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد
الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية
الفرقة الناجية مظالما مغفورة بعد جسد اوليها بعد ان يكون المراد اسه متقال مكثهم
في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد (الا واحدة قيل ومنهم)
اي الفرقة الناجية (قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي) رواه الترمذي والاصحاب
جمع صاحب جمع صاحب اوجع صاحب مخفف صاحب بمعنى صاحب وهو من رأى النبي
صلى الله عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ او قبله او بعده طالبت صحبته اولا
(وهذه) اشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) المراد بالعقائد ما يتعلق بالغرض
بنفس اعتقادهم من غير تعلق بكيفية العمل كما كونه تعالى حيا قادرا الى غير ذلك

كل واحد منها لا يدخل النار فانه ان لفظ كل اذا اضيف الى المسمى المجموع يكون لشمول افراد ما اضيف
اليه لا لاجزائه انما يكون لشمول الاجزاء اذا اضيف الى المفرد المسمى نص عليه في المغنى فيكون معنى كلهم
في النار كل واحدة من تلك الفرق في النار لا اجزاء كل واحدة منها هذا على رواية كلهم واما على رواية كلها
فالضمير راجع الى الفرق اولى فرقة فهو مضاف الى الجمع المسمى او المفرد المتكرر وكلاهما للعموم الافراد
(قوله فان المؤمنين الخ) يعني ان المؤمنين من الفرق الصالحة اذا لم يكن اقترافهم وابتداعهم مقصبا الى
الكفر لا يخلدون في النار فان الاجماع منعقد على ان جزاء الايمان دخول الجنة والحوارج القائلون بخلود
مرتكب الصغيرة والكبيرة في النار والمعتزلة القائلون بخلود مرتكب الكبيرة انما قالوا ذلك لتنفيم الايمان
عنهما (قوله استقلال الخ) يعني ان المراد كلهم يدخلون النار الا واحدة فانها لا تدخل بناء على قلة مكثهم
فيها فان القليل في حكم العدم (قوله ترغيبا في تصحيح العقائد) لان قلة مكثهم فيها بالنسبة الى جميع الفرق
يكون باعتبار امر مشترك بين تلك الفرق وما ذلك الا العقائد (قوله والاصحاب جمع صاحب الخ) الاصحاب
جمع صاحب كطاهر واطهار ذكره في المطول وهذا عند من يجوز جمع فاعل على افعال واما عند من
لا يقول به فهو اما جمع صاحب بسكون الحاء كنه وانما اراو جمع صاحب بكسر الحاء مخفف صاحب بحذف الالف
كتمروا وغاروا وبعبارة الشارح في هذا المقام مضطربة ففي بعض النسخ جمع صاحب كركب جمع
راكب فيكون الاصحاب جمع الجمع وفي بعضها اوجع صاحب بكلمة او وفي بعضها اوجع صاحب بمعنى صاحب
وفي بعضها اوجع صاحب مخفف صاحب فعليك بالاعتبار (قوله من رأى النبي صلى الله عليه وسلم) الاولى
لاقي اوفى النبي صلى الله عليه وسلم لم يشمل الضمير ركابن أم مكثوم بعد البعثة الا انه ترك لانه المتبادر فاذا ارتد
بعد الايمان به كان صحابيا مرتدا (قوله طالبت صحبته) ستة اشهر فصاعدا وعليه الاصوليون وقيل اذا طالبت
صحبته مع الرواية عنه (قوله اشارة الخ) ان كانت الخطبة الحاقية فالاشارة الى العقائد المدونة والافالي
الحاضرة في الذهن لكونها نصب العين في كائنات محسوسة وانما اعتمدت بالاشارة الى المقاصد لان جميع ما في
الرسالة ليست عقائد (قوله ما يتعلق بالغرض الخ) الصواب ما يتعلق بنفس الاعتقاد اذ ما يكون الغرض
منها نفس الاعتقاد فان كلمة ما عبارة عن الاحكام والاعتقادية منها اما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد لان
يكون الغرض منها تعلقا بنفس الاعتقاد (قوله من غير تعلق الخ) أي لا يكون الغرض منها العمل
الما كلف بالكيفية المخصوصة من الوجوب والحرمه والتدب والاباحة والكرهية وفيه اشارة الى ان الغرض
منها العمل الماكيف بالكيفية المخصوصة ولذا زاد لفظ الكيفية

(قوله من مباحث الذات) من اثبات الوجود والوحدة (٦) وانصاف الشبوتية والسلبية والفعلية لها

ومباحث الصفات
اثبات احوال
الصفات لها (قوله
اصولا) لتفرع صحة
الاعمال عاينها (قوله
وهـم الاشاعرة)
ومن يحدوحدوهم
ومن يتفق معهـم
في الاعتقادات
كالما ترديدية ولما انصاف
والتابعون والسلف
الصالحون فهم قبل
الافتراق فلا وجه
لا دراجهم في الفرقة
الناجية والاشاعرة
يجع اشعري حذف
ياء النسبة ثم جمع
جمع التكسير
وزيد التاء عوضا
عن ياء النسبة
(قوله التابعون
في الاصول الخ)
أي أكثر اصول

من مباحث الذات أو الصفات وتسمى تلك الاحكام اصولا وعقائد واعتقادية يقابلها
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وتسمى
شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة (الفرقة الناجية وهم الاشاعرة) التابعون في الاصول
للشيخ أبي الحسن الاشعري وهو منسوب الى اشعري قبيلة من اليمن وقيل الى جده
أبي موسى الاشعري رضي الله عنه فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة
وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت سماع الحديث مشعر بانهم المعتمدون لما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتسكون
في عقائدهم بالاحاديث الصحيحة الروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضي الله
تعالى عنهم ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا ضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كما المعتزلة
ومن يحدوحدوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشبهة المتبعين لما روي عن أئمتهم
لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر المحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا
الحديث مع الاستاذ نصير الدين بن محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية
فاستقر الرأي على انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لاسائر الفرق مخالفة كثيرة
وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف
غيرهم من الفرق فانهم يتقاربون في أكثر الاصول قلت أكثر الشيعة يوافق المعتزلة
في أكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسائل قليلة أكثرها يتعاق بالامامة وهي بالفروع
أشبه بل الا لقي بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لأكثر اصول المذاهب ولا
يوافقهم فيها غيرهم كسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتزوجه
عن المكان والجهة بل جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا
رؤية الاصوات والطعوم والرائح وجوزوا رؤية أعين الصين بقية الاندلس واستناد
الممكنات كلها الى الله تعالى انتداده وكون صفاته لا هي عن الذات ولا غيرها والفرق
بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفتهم عليهم فيها كما شنعوا

لاعتقادات وان خالفوا في قابل منها كالتكوير فانه صفة وجودية عند الماتريدية اعتبارية به
عند الاشاعرة وكهكون الايمان التصديق مع الافراز أو التصديق فقط والافراز شرط لاجراء احكام
الايمان وعدم جواز انامؤمن ان شاء الله تعالى والسعيد قديشقي والشقي قديسعدو كهكون كلامه تعالى متتوع
في الازل أو فاما الازال وكهكون افعال العبد بقدرة الله تعالى فقط أو بجميع القدرتين أو اصل الفعل
بقدرته وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد على انها ليست مخالقات في الاصول بل في كيفية ثباتها وبعضها الغلظية
(قوله ولا يتجاوزون الخ) فان من عقائدهم ان النصوص من الكتاب والسنة تتجمل على ظواهرها مالم
يصرف عنها دليل قطعي ولذا يشتون ما جاء في الاخبار من الاحوال بعد الموت من غير تأويل نعم يقدمون
العقل على النقل اذا كان مخالفا للعقل مخالفة بينة كاثبات الجهة والجسمية والمكان لانها دلائل الامكان
والحدوث بخلاف المعتزلة فانهم يقولون النصوص من غير ضرورة ولذا أنكروا عذاب القبر وسؤال منكر
ونكبر وسائر احوال البرزخ (قوله ولا يسترسلون) الاسترسال الانبساط والاستثناء وفي تاج البيهقي
الاسترسال كاستناخ شذن ويعدى بالي فتعديته مع بضمين معنى المصاحبة والمقارنة يعني انهم يستأنسون
الى عقولهم بحيث يقولون النصوص من غير ضرورة بل بمجرد ادعاء عباد العقل (قوله ينبغي ان تكون الخ) بل

يجب محالة تلك الفرقه اساسها لانهم (٧) الذين على ما عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه

به كتبهم (الاجماع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى الاصطلاحي وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة في كل عصر على حكم من احكام الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذا نسبته الى طائفة مخصوصة وهم (السلف من المجتهدين) العارفين باخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم وتميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها وقد هاهن الموضوعات (وائة المسلمين واهل السنة والجماعة) رضى الله عنهم (على ان العالم) هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالتخاتم لما يستقيم به غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته (حادث) ولما كان الفلاسفة اصطلاحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات لا بالزمان وحاولوا بيان

وسائرهم اهل الاهواء
والبدع فلا بد ان
يكون في كل واحدة
منه مخالفة لتلك
الفرقة في امر كان
عليه النبي صلى الله
عليه وسلم واصحابه
(قوله اتفاق اهل
الحل والعقد) الاولى
اتفاق المجتهدين كما

في كتب الاصول ولا يجب ان يكون كل مجتهد اهل الحل والعقد ولا ان يكون اهل الحل والعقد مجتهدا (قوله في كل عصر) الصواب ترك لفظ كل كما في عبارات القوم (قوله على حكم من احكام الدين) اي حكم شرعي على ما في التوضيح فلا تنافي على امر لغوي او عقلي لا يـكون اجاعا كالا جماع على ان الفاء للتعقيب وان الجمع المعرف باللام للاستغراق وعلى ان العالم حادث ولكن ما علمه الا كثرون انه اتفاق مجتهدى الامة على امر من الامور سواء كان شرعا او غرويا او عقليا دينا او دنيويا كما في الحرب وسيااسة الرعية (قوله فان المذكورات ليست كذلك) اي المذكورات في هذه الرسالة ليست جميعها من احكام الدين اما اذا كان المراد بالحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فظاهر لان المذكورات فيها سوى ان معرفة الله تعالى واجبة وان النظر فيها واجب ليست من الاحكام الخمسة واما اذا كان المراد منها النسب الخبرية التي لا تدرك لولا الشرع فلان منها ما هي مدركة بالعقل استقلا لا وكذا اذا اريد ما ورد به الشرع (قوله ولذلك) اي ولكون الاجماع بالمعنى اللغوي نسبة الى طائفة مخصوصة فان الاجماع المصطلح لا يحتاج الى نسبة (قوله كالتخاتم) يعني ان هذا الوزن في الاسماء لا لما يشق منه كالقالب والتخاتم والطابع فالعالم بمعناه ما يعلم به الشيء أي شيء كان غلب فيما يعلم به الصانع من اجناس الموجود اذ يقال عالم زيد فهو موضوع للقدر المشترك بين كل الاجناس وكل جنس ولذا جمع (قوله وما سوى الله) أي جنس سوى الله وصفاته (قوله وصفاته) أي الثبوتية القديمة فانها ليست من العالم واما صفاته السلبية والفعالية فتخرج بجهة بقيد الموجود (قوله على المسبوقية بالذات بالعدم) فيه اشاره الى ان تفسير الحدوث بالمسبوقية بالغير مطلقا او بلا استحقاق الوجود ولا اقتضائه او بالا مكان مخالف لاصطلاحهم قال الشارح في حواشيه القديمة الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك ليقوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالسلبية (قوله يستلزم تقدم عدمه الخ) لانه لما كان محتاجا في وجوده الى الفاعل لم يكن له وجود من نفسه فكان له من ذاته انه لم يكن بمعنى سلب الوجود عنه لا بمعنى الاتصاف بالسلب فان سلب الوجود عنه غير الاتصاف بالسلب فان سلب الوجود عنه كسلب العدم في كونه ما من ذاته والاتصاف بالسلب من عدم عاتيه كالاتصاف بالوجود من وجود عاتيه واذا كان من ذاته ان لا يكون كان عدمه مقدما على وجوده فقد ما ذاتا لان ما للشيء لذاته مقدم على ما لغيره بقدم ما بالذات قال الشيخ في الشفاء في بحث التقديم والتأخير انهم جعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن لثاني وجوده والثاني لا يكون له الا وقد كان الاول وجوده مقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود الواحد ان تكون الأكثر هو وجوده ومن شرط الوجود الأكثر ان يكون الواحد موجودا وايس في هذا ان الواحد يقيده

الوجود لا كثرة أولا فيعبد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد الوجود (٨) للكثرة بالتركيب منه انتهى ولا شك ان هذا

المعنى متحقق في كل ما
لشئ لذاته بالنسبة
الى ما لشيء غيره لانه
لا يمكن ان يتحقق
ما لشيء لغيره الا

ذلك بمقدّمات قصصناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبيننا انه لا يتم استدلالهم
كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على
وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزأ من علته التسامية قطعاً فلا يتحقق العلة التامة
البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم أردف ذلك بقوله (كان بقدره الله بعد ان لم

ويكون ماله لذاته متحققا ويمكن ان يتحقق ماله لذاته ولا يتحقق ماله لغيره وهذا معنى الاحتياج
والقديم الذاتي ومصادقه الترتيب بالفاء وههنا يصح الترتيب بالفاء فيقال لم يكن له وجود من نفسه فوجد
بالعلة وبما ذكرنا ظاهره انه لا احتياج في اثبات التقدم بين ماله لذاته وبين ما لغيره الى ما قاله المتأخرون من
ان ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاع ما بالغير من غير عكس فانه يرد عليه ان الاستلزام لا يستلزم التقدم
وما حورنا معنى ما في الشفاء من أن المعلوم في نفسه ان يكون ليس ويكون له من علته ان يكون أيضا فاذي
يكون للشيء في نفسه أقدم في الزمن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول أيضا
يعد ليس بعدية بالذات وقد صرح بما ذكرنا في الشفاء قبل هذا الكلام بقوله فيكون عنه أي عن الفاعل
وجود الشيء بعدما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود ولذلك الشيء انه لم يكن فصار كائنا بعدما لم يكن وليس
له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعدما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له من ذاته ان لا وجود
لزم ان صار وجوده بعدما لم يكن فصار كائنا بعدما لم يكن وبما حورنا لك ظهرا اندفاع ما في الحواشي القديمة
لشارح تبعا للامام من انه ليس للفاعل في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له من نفسه ان يكون موجودا
مضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ولا وجه لما قال الشيخ انه في نفسه معدوم بل انه في نفسه
مسلوب الوجود وهو غير كونه معدوما أي متصفا بالعدم فانه من العلة وقد وجه بعض الفضلاء كلام الشيخ
بما حاصره له انه ليس المراد من كون العدم للمعلول في نفسه انه افتضى العدم حتى يمتنع او انه أولى به لانتفاء
الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج في عدمه الى تأثير وإيجاد وجعل كافي وجوده لان علية العدم لعدم ليست
بالتأثير والإيجاد بل هي عبارة عن عدم تأثير الوجود في الوجود فالعدم أولى للامكان لاجل هذا وأحق
ولامعنى للتقدم الذاتي الا الاحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ في الهيات اشاراته في بيان التقدم
الذاتي انتهى وفيه بحث اما أولا فلما سبق نقلا عن الشفاء من ان المعلوم من ذاته ان لا وجود فجعل الذات
علة للاوجود واماننا فلا لانه لا دخل لقوله فالذي يكون للشيء في نفسه أقدم من الذي يكون له من غيره
واماننا فلان احقية العدم للممكن بواسطة عدم احتياجه الى تأثير وإيجاد ممنوع لا احتياجه في العدم الى
عدم التأثير قال الشيخ في الشفاء الممكن انما يصير أحد الأمرين أي الوجود والعدم واجماله لذاته بل علة
اما المعنى الوجودي فبعلة وجودية واما المعنى العدمي فبعلة عدمية أي عدم العلة للمعنى الوجودي واما رابعها
فلانه على هذا الوجه ينتقض حصرهم التقدم في الانواع الخمسة لان كون الشيء أولى بشئ وأحق به بواسطة
عدم احتياجه الى التأثير والإيجاد نوع آخر منه (قوله كيف والتقدم الذاتي الخ) أجاب عنه الشارح في
حواشيه القديمة بانها ما يحتاج اليه المعلوم في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان
والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها في هذا النظر
ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة (قوله فلا يتحقق العلة التامة البسيطة) وما قيل انه
يلزم التناقض ايضا لان العلة في أن حدوث المعلول متحققة البتة وكذا اجزاؤها فيلزم اجتماع الوجود في
والعدم في ذلك الا ان توهم لان السابق هو الوجود من نفسه وهو لا يناقض الوجود من العلة.

بعد عدم العلم) فيه اشارة الى ان كان في الموضوعين ثامة والبعدية زمانية لتبادرها عن لفظ
 لغة والعرف ولا يلزم من كون عدم العالم في زمان سابق على زمان وجوده وجود الزمان وحدوثه
 معه على ما هو لان الزمان عند المتكلمين امر موهوم لا وجود له في الاعيان فهو ليس من العالم
 له مجرد اصطلاح) اشارة الى انه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثرة فائدة (قوله والمخالف في هذا
) أي كل ما سوى الله وصفاته حادث فانهم ذهبوا الى رفع الایجاب الكلّي (قوله ذهبوا الى قدم العقول
) الاظهر الافيدان يقال فانهم ذهبوا الى قدم العقول والنفوس والفلكيات أي الافلاك وما فيها وذواتها
 انها سوى الحركة والوضع (قوله والعنصریات) أي العناصر وما يتركب منها (قوله بموادها) الظاهر
 بمادتها لان مادتها واحدة بالشخص عندهم (قوله لا اشتخاصها) أي لا اشتخاص الصور الجسمية اطريان
 الانفصال الموجب لعدم بقاء (٩) الشخص (قوله قديمة بجنسها) وهي مطلق الصورة النوعية فانما

ما هي جنسية تحتها
 انواع مختلفة الماهية
 هي صور العناصر
 والموالب (قوله
 لا يجب أن تكون
 قديمة) بدليل
 الانقلاب بل يجوز
 ان تكون كاه احادثة
 عن امر آخر كما نقل
 عن بعض قدمائهم
 ان الله تعالى خالق
 جوهرها فنظر اليه
 نظر الهيبة فحصل منه
 السموات والعناصر
 الاربعة أو بعض

يكن) أي وجد بعد عدم البعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح
 من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكمهم الفلاسفة فان ارسطاطا ليس واتبعه ذهبوا
 الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية
 والنوعية وأشكالها وذواتها والعنصریات بموادها ومطلق صورها الجسمية
 لا اشتخاصها وأما صورها النوعية فقبل قديمة بجنسها فان صور خصوصيات أنواعها
 لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم أن قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون
 القول بحديث العالم فقبل ان مراده الحدوث الذاتي وقدرأت انما كتابا بخط واحد
 من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ باربع مائة سنة وذكر فيه نقلا عن
 ارسطاطا ليس ان الفلاسفة كاهم اتفقوا على قدم العالم الارجل واحد منهم وقال
 مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن جملة على
 الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه بخلاف لما اشهر من قوله
 قدم النفوس الانسانية و قدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه وذلك
 لم يعد من الفلاسفة اتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على
 مذهبهم بانه لا يعلوم ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده كمن ما حاصلا في الازل

عقائد عن بعض كما قيل ان النار احادثة عن الهواء عشرة حركة فلك القمر (قوله
 والظاهر من كلامهم) فان الموالب الثلاثة قديمة أنواعها عندهم والظاهر بقاء صور العناصر فيها (قوله
 فلا يمكن جملة الخ) لانه يستلزم اتفاق المتكلم كاهم على القدم الذاتي للعالم (قوله من قدم النفوس) صرح
 في شرح التجريد الجدي بان افلاطون ذهب الى قدم النفوس الناطقة (قوله ولذلك لم يدم من الفلاسفة)
 فان العلم سوف باحث عن اعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة فلا بد من الجزم باحد الطرفين
 من الاثبات والنفي والتوقف جهل (قوله على مذهبهم) وهو رفع الایجاب الكلّي وأما التفصيل الذي نقل
 عن ارسطو فخلا لثمة مذكورة في مواضعه جملة ما ذكره الشارح في رسالة حدوث العالم من أن الحوادث
 لا بد أن تستند الى مادة مستعدة والى حركة سرمدية ثم ثبت ان المادة والجسم الذي هو معروف تلك
 الحركة لا يمكن صدورهما عن المبدأ الاول بلا واسطة بناء على انه واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر
 عنه الا الواحد والمادة متأخرة في الوجود عن الصورة فلا يكون صادرا أولا والصورة المشخصة متأخرة عن
 المبدأ بواسطة الشكل الذي هو منحصصها وان كان مطلق الصورة متقدما عليها فلا يكون أيضا صادرا
 أولا والاعراض ظاهرا أيضا ان لا تكون صادرا أولا فيكون صادرا لا اول جوهرها مارقا وقوده العقل الاول

ثم يرد في بالمقدمات المفصلة في كتبهم ولا يثبت شيء من تلك المقدمات اذ فيها المنوع الظاهرة كما لا يخفى
 فان المنع الذي يترتب على العقل والافلاك ونفوسها بحسب الوجود لم يقيموا
 دليلا بقيد ظنا او قيدا بل ساقوه تحته (قوله من غير حدوث امر آخر) ان اراد بالحدوث الوجود
 فختار انه حدث الممكن من غير حدوث امر آخر ولا يلزم وجود الممكن من دون تمام علته لجواز ان
 تمام علته امر اعتباري متعدد وان اراد به معنى التعدد فختار الشق الثاني ولا يلزم التسلسل المحال لكون
 في الامور الاعتبارية بل نقول التسلسل غير لازم لجواز ان يكون ذلك الامر الاعتباري مجرد
 فلا يحتاج الى حدوث امر آخر وانقل لا ينقبض عن ذلك (قوله وانت خير الخ) العبارة مختلة والظاهر
 يقال انه لو كانت تلك الحوادث التي هي واسطة في حدوث الممكن متعاقبة بان يكون السابق منها معدا للاحق
 الا لا حتى فلا يلزم التسلسل المحال وما قبل ان عدم كل واحد (١٠) منها لا بد له من علة

موجوده فتنقل
 الكلام الى عاتها
 حتى يلزم التسلسل
 في الامور المجمعة
 المترتبة واما عدم
 امر موجود الى آخر
 الكلام الذي ذكره
 الشارح فليس بشيء
 لان كل سابق منها ما
 كان معدا للوجود
 الا لا حتى كان الفاعل
 مع كل سابق مفيدا
 للوجود الخاص
 باللاحق اعني الوجود
 الذي بعده العدم
 من غير حاجة الى امر

اولا فان كان الاول لازم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن
 السبب وان كان الثاني فاذ حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث
 آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر
 الكلام البسه حتى يلزم التسلسل وانت خير بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو
 لحدوثه معدا للوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شرو
 استحالته عندهم الاجتماع في الوجود فحينئذ لا يلزم الا ازالة جنس هذا المعدود ونحوه
 ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة مرمدة فيلزم قدم الجسم
 المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بهذه الحركة قديم سواء كان جسما او غيره دعوى
 من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تنتهي الى مادة قديمة قابلة للصور
 المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختبار الشق الاول
 وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما لازما
 لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده في الازل وانما تعلم
 انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل
 خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد
 منه في وجوده الثاني باختبار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده

آخر (قوله ونحوه) من الدائيات المشتركة بين المعدات وان لم يكن تمام المشترك واما
 به العرضي اذ لا يلزم من عدم تناسل المعدات ازيله عرضي مشترك بينها وهو ظاهر وفيه ان اللازم ازيله فرد
 من المعدات اذ لا يلزم ان يكون بينها اشتراك في ذاتي لجواز ان يكون لكل واحد منها ماهية مخصصة في فرد
 (قوله ودعوى ان تلك المعدات لا تنتظم الا بحركة مرمدة) لان تبينك الدعوتين انما يتبين لو ثبت انحصار
 المعدات في الاوضاع الفلسفية والاستعدادات المتعاقبة على المادة بنوارد الصور عليها وهو ما لم يقم عليه
 برهان (قوله فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض) فيه بحث لان المجيب لم يقل انه غير ممكن في الازل
 بل انه غير ممكن وجوده الازلي ويجوز ان يكون نحوه من انحاء الوجود متمتع مع امكان مطلقة فان الحادث
 الوجودي ممكن الوجود في الازل مع عدم امكان وجوده الازلي وهذا معنى ما تقر عندهم ان ازالة الامكان
 لا تستلزم امكان ازيله وقد اعترض عليه السيد الشريف واثبت الاستلزام فان اردت الاطلاع عليه
 بشرح المواقف في بحث الامكان وحواشينا عليه (قوله لان الامكان مما لا بد منه) اذ الواجب والمنع
 لا يكونان معلولين لشيء سواء كان الامكان المذكور معتبرا في جانب المعلول او في جانب العلة

فمن جهته تعالى (الارادة الخ) فان الملازمة في قوله فان كان الاول لزوم وجود الممكن في الازل انما تتم
 التعلق المذكور داخلها فيما لا بد منه في وجوده (قوله بل بوجوده فيما الازل) فاذا تعلقت الارادة
 فيما الازل كان الممكن موجودا بهذا التعلق فيما الازل من غير لزوم وجوده بدون تمام علته
 رة الى امر آخر (قوله مع ما علة وجوده) بان لم يتوقف وجود المعلول على شئ آخر سوى هذا التعلق
 ولما بوجوده فيما الازل وحده بل لزوم وجوده في الازل لامتناع التخلف او لبا ان توقف على امر آخر سوى
 التعلق فيلزم تخلف المفروض (١١) لان المفروض ان الممكن موجود فيما الازل

بهذا التعلق من
 غير افتقار الى امر
 آخر (قوله سواء كان
 اى نحو التعلق
 مقارنا لوجود ذلك
 المعلول او متاخرا
 وجوده عن ذلك
 الحق كما نحن فيه
 قوله وقد يقال
 الخ) تايب لما ذكر
 في الجواب من ان
 وجود المعلول تابع
 لنحو تعلق الارادة
 يقع على طبقه ولو
 وقع على غير ذلك
 لنحو يلزم التخلف
 ومحصله ان معنى
 كون الشئ أزليا
 انه سابق على الزمان
 موجود حال عدمه
 والواجب تعالى لما
 كان متعاليا عن

متصفقا في الازل اذ من جملة تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم تتعلق الارادة بوجوده
 فيه بل بوجوده فيما الازل من الاوقات الازنية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده
 اما ان يكون مع ما علة وجوده أولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف
 وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على
 اننا نقل الكلام الى ذلك الامر لاننا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت
 الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شئ
 التردد الذي اوردناه قلنا ان اردتم انه معتم لعله وجوده في الازل فقتضاه ان لا يكون كذلك
 وان اردتم انه معتم لعله وجوده فيما الازل فختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه
 الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول
 والقصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذلك اذهنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود
 الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار
 على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه وقد يقال ان
 الازل فوق الزمان ومعنى كون الشئ أزليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى
 لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا
 شئ غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من
 تخصيص الممكنات بوجودها باوقاتا والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة
 الازلية بوجوده المتناهي وايس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس
 بزمان حتى يقال انه مقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة القدمة
 بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن فلا
 بد من تعلقها وحده فلا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا وقديما وعلى الاول يلزم
 التسلسل لاننا نقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم

الزمان خارجا عنه لا يوصف بكونه في الزمان انما يوصف به ما يكون موجودا فيه والله تعالى سابق عليه (قوله
 فلا شئ غيره في الازل) لان كل ما سواه واقع في الزمان فان كل ما يوجد انما يوجد على حسب ما تعلقت به
 الارادة الازلية من تخصيصها باوقاتا فكل ما سواه واقع في وقته المختص به على حسب تعلق الارادة وكذا
 الزمان فانه من جملة الممكنات وجد سبب تعلق الارادة الازلية بوجوده المتناهي (قوله وايس الله تعالى
 متقدما عليه بالزمان) حتى يلزم وجود الزمان حال عدمه فانه تعالى ليس بزمان بان يكون وجوده في الزمان
 بل سابق عليه (قوله فان قيل الخ) استدلال على قدم بعض الميكنات على تدبر كون الفاعل مختارا كما ان
 الاول استدلال على قدمه مطلقا

(قوله) فقد اجب عنه تارة الخ) أى اجب عنه تارة بكذا وتارة بغيره من ان التعاقب ازيل متعلق بوجوده في وقت مخصوص فيوجد الممكن على نحو توافق الارادة و تعديل قوله تارة محذوف لانسياق الذهن اليه (قوله التعاقب امر عديم) أى ليس امراموجودا حتى يحتاج الى امر آخر يخص وجوده في وقت دون آخر واما نفس التعاقب من حيث أنه حالة بين الارادة والمراد فهي مقتضى ذات الارادة فان من شأنها ان تتعاقب بوقت دون وقت ولا يحتاج الى امر آخر وحينئذ يدفع ما اروده الشارح بقوله وانت تعلم ان اختصاص الخ (قوله) وانت تعلم انه لا انحصار الخ) أى على ما ذكره القائل من ان (١٢) الحاصرين نفس الارادة وتعلقاتها

التي تلى الممكن فان
التعلقات ليست بين
الارادة والمراد بل
تعلقات الارادة
بالمسراد فان ارادة
محافظة في جميعها
وليست طرفا لها
وما قيل ان الارادة
من جملة اسباب
وجود الحادث وهي
انما تؤثر بتعلقها
المتوقف عليها وكذا
الى أن ينتهي الى
تعلق لا يكون بعده
الا المعلول فتخصر
هذه التعلقات بين
الارادة السابقة
على التعاقب وبين
وجود الحادث
الموجده وهو المراد
من الانحصار بين
الحاصرين في جوابه
ان انحصار الامور

قدم الممكن الذي تعلقت به الارادة فقد اجب عنه تارة بان التعاقب امر عديم ولا يحتاج الى امر يخصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور لا اعتبارية وهي التعلقات غير متمتع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة كانت وجودية أو عدمية بوقت حدوثها لا يحتاج الى امر يخصه بالبداهة واما التسلسل في التعلقات بان يكون مخصص لتعلق الارادة بذلك الوقت لتعلق الارادة بتعلق في ذلك الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فتتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ وتنتهي من جانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما قول به الفلاسفة من تعاقب الازمنة تعدادات الغير المتناهية حتى تنتهي الى الازمنة ادا القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم أنه لا انحصار ههنا بين حاصرين اصلا بل ذات الارادة محافظة في جميع المراتب ويتوارد عليه تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الازمنة تعدادات الغير المتناهية على المادة فليست ارادة ولا المراد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من يعقد عليه الا تأمل بالاعتقاد والوجه الثالث من الابرار على دليلهم النقص بما اعترفوا بحدونه بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد حدث من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل الا لازم من حدوث العالم بامر هو التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم فيها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس محالاً عندهم فان الافلاك قديمة عندهم وحركتها دائما فلهي ذات جهتين الاستقرار والتجدد فمن جهة الاستقرار

الغير المتناهية بين الحاصرين انما يكون محالا اذا كانا طرفان من جنس احاد سلسلة لانه صدرت المستلزم لنتاهاى ما لا يتناهى وفيه نحن فيه ليس الطرفان من جنس احاد السلسلة (قوله بان التسلسل اللازم الخ) وذلك لانه تسلسل في العال فلا بد من اجتماعها في الوجود (قوله فهي ذات جهتين الخ) ان اراد الحركة بمعنى المتوسط فهي حالة شخصية تقتضي عدم استقرار المتحرك في حذ من حدود المسافة أكثر من أن واحد فهي قديمة من حيث الذات متجددة ونسبتها الى حدود المسافة لاقتضاها عدم استقرار المتحرك في حذما وتلك النسبة هي الواسطة في حدوث الحوادث واما نفسها فهي قديمة بالشخص صادرة من الفاعل القديم وان اراد الحركة بمعنى القطع فهي امر واحد متصل غير قابل للذات فهي باعتبار ماهيتها صدرت عن الفاعل

القديم وليكونها غير قارة الذات بعرضها الانقسام الى اجزاء لا تكون مجمعة في الوجود ويكون بعضها
منقدا على البعض بذاته وبهذا الاعتبار تكون واسطة في حدوث الحوادث لانها اجزاء متحددة في
الخارج حتى يردها ما اوردته الشارح من ان التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدث آخر فاذا عده جزء من
الحركة الى آخر ما ذكره فتدبره فانه دقيق وبالتدبر حقيق (قوله وانت مما سبق خبر بان قوله بانه لو حصل
الامر الحادث الذي الخ (قوله على هذا الوجه) بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وقبله آخر الى ما لا ينهي
يكون كل سابق مع هذا الاخرى فلا يلزم التسلسل المحال ولا يخفى انه اعاد فبحث السابق الا ان السابق كان في
تمكن ما وهذا في العالم بخصوصه (قوله مستمره تشابه الاجزاء) ان ارب الحركة بمعنى القطع فكونها متشابهة
الاجزاء على الحقيقة وان اراد بمعنى التوسط فكونها متشابهة الاجزاء من قبيل التوسع باجاء التشابه في
النسب بمنزلة التشابه في الاجزاء (قوله فما سبب تجددها) فان قالوا ان تجددها لازم لذاتها لكونها غير قارة
الذات قلنا ان هذا الامر الغير القارة الذات كيف صدر عن فاعل هو قارة الذات فانه لا بد من المناسبة بين العلة
والمعلول (قوله فلا بد لعدمه) (١٣) من علة حادثه الخ قبل ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن عدمه

لذاتها وانفس كذلك
لما حقق في موضعه
قال صاحب التخصيص
ولو لان في الاسباب
ما يعدم لذاته لما
صح وجود حادث
وذلك هو الحركة التي
لذاتها حقيقة فانفوت
وتلحق انه اقول
لا معنى لانعدام
الحركة لذاتها اما
الحركة بمعنى التوسط
فهى قديمة بالشخص

صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم
وانت مما سبق خبر بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم
القديم ان ينقض في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد
العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين
وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقال الامام حجة الاسلام ردا
لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبتدأ الحوادث اما من حيث انها مستمرة او من حيث
انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمرة تشابه الاجزاء
شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها
في نفسها فيحتاج الى سبب آخر الية ونسائل واعترض عليه بان هذا التسلسل حائر
عندهم لعدم وجوب اجتماع الاتحاد وهم قائلون يجوز ان تسلسل في الامور المتعاقبة
وقوعه فيها فالتجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدث شيء آخر فاذا عدم خبره من
الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثه وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود

بافية ابدالا بآد عندهم واما الحركة بمعنى القطع وهى متصل واحد غير قارة الذات حاصلة في الذهن من الحركة
بمعنى التوسط اذا عرض لها القسمة في الوهم بتقديم بعض اجزائه على بعض فانفس لها اجزاء خارجية حتى
يقال انها تعدم لذاتها وفي تعليقات الفارابي الشيء لا يعدم بذاته وما يتوهم ان الحركة تعزم بذاتها محال فان
تعدمها سببا فاذا بطلت الحركة الاولى يتبع بطانها وجود حركة اخرى ومعنى كلام صاحب التخصيص ان
الانعدام بعد الوجود لازم لذاتها لكونها غير قارة الذات كما يدل عليه قوله تموت وتتحقق لان عدمها مقتضى
ذاتها فان وجودها وعدمها بعد الوجود من علتها وهى الفاعل القديم ومع المعتقد ان الحركات متعاقبة في الوحد
على حسب تعاقب الارادات والتصورات الجزئية للأوضاع الجزئية في النفس الفاعلي (قوله اما امر موجود
او عدم امر موجود) وذلك لان تلك العلة اما امر موجود بان وجود المحمول او الرابطة او معدوم على أحد
الخيرين ولا واسطة بينهما فاقبل انه يجوز ان تكون علة عدم امر اعتباري لا يستلزم حدوث امر موجود
كالا مكان فان عدمه لا يستلزم الوجود او الامتناع وكل منهما من الامور الاعتبارية فلا يلزم حال عدم جزء
من الحركة الانعدام الامكان المستلزم للوجوب او الامتناع وفي حال وجوده يلزم تحقق الامكان وهو ايضا امر
اعتباري فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة مدفوع والمعدوم لا يجوز ان يكون علة باعتبار عدمه السابق

لانه ازل والكلام في عدم الحركة بعد الوجود فيكون علة باعتبار عدمه اللاحق فهي عدم أمر موجود (قوله)
أو بعضها) يعني علة عدمه الطارئ على وجوده ليست موجودا صرنا ولا معدوما صرنا بل مركبة منهما (قوله)
حتى يلزم التسلسل الخ) فإما على لا بد من اجتماعها في الوجود (قوله فيلزم التسلسل في الموجودات الخ) أي
في حال وجودها (قوله وعلى الثالث) أي في صورة تركيبها من الموجود والمعدوم لا بد أن يكون أحدا القسمين من
الامور الموجودة والاعدام الحاصلة بعد نقل الكلام (١٤) الى علة ذلك الأمر الموجود وعدم الأمر الموجود

أو بعضها أمر موجود وبعضها عدم أمر موجود وعلى الاول تنقل الكلام الى علة
ذلك الأمر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وعلى
الثاني يكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده
علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه
الاعدام اعدام اها وعلى الثالث لا بد ان يكون أحدا القسمين من الامور الموجودة
وتلك الاعدام أو كلاهما غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة
المتربة المجتمعة والحاصل أنه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما
في حال وجوده السابق أو حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب أمر موجود
أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم
التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب عدم
أمر موجود لا يستلزم أمر موجود الزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس
عليه حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم
عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل
المستفصل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون عدمها ولو
كان آما كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فاذا
اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستفصل لان الاحاد مترتبة في الحدوث بحسب
الزمان ومجموعة في الوجود فيجري فيها التطبيق ولا يقدح فيها عدم ترتيبها بحسب
الذات كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم
ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان الى الآخر
وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستفصل في
الموجودات الحادثة وقت عدمها أو وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اعدام
عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم
وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق
ذلك المانع موقوفا على أمور موجودة غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستفصل
في اسباب وجوده * الوجه الرابع معقول عليه بعض المتأخرين وهو ان القول

أو كلاهما غير متناهين
لا بد لو كانا متناهيين
لا يمكن كونهما علة
لعدم الطارئ لجزء
من الحركة (قوله)
والحاصل الخ) زاد
في الحاصل لزوم
التسلسل في الامور
المجموعة حال وجود
جزء من الحركة
(قوله يلزم التسلسل
المذكور الخ) لما مر
من ان عدم أمر
موجود لا بد ان يكون
عدم جزء من اجزاء
علة وجوده (قوله)
وقس عليه حال
الشق الثالث) في
أنه يلزم التسلسل في
الامور المترتبة المجتمعة
بالتفصيل الذي مر
في القسمين الاولين
(قوله تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث)
لكنونها لازمة
للاعدام المتعاقبة
في الحدوث لكونها

واسطة في العدم الطارئ بجزء من الحركة (قوله نقلا عن الكلام الى علة عدمها) أي عدم تلك الموانع بتوارد
بان عدمها اما لموجود أو لعدم أمر موجود (قوله الوجه الرابع) من وجوده لا يراد على دليلهم وذلك انه
لما أورد الخصم على دليلهم النقض بالحادث البومي وأجاب ببدء الفارق بين المدعى وصورة النقض بان
اللازم في صورة النقض ليس تسلسلا محالا لانه في المعذات أعاد الخصم بابطال المقدمة التي بنى عليها القبي
فهذه الوجه معارضة في المقدمة وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نقضا اجماليا بان دليله يستلزم المحال وهو الجمع

المتناقضين وما قيل انه اثبات للنقض المذكور بابطال جوابهم عنه المبني على جواز تسلسل المعدات فلا يكون
وجهاً رافعاً من الاراد على دليلهاهم وكذلك الخامس توهم اذا ليس للخصم بعد ادعاء المستدل الفارق الا الاراد
على الدليل المذكور بعد ضم ذلك الفارق اما بالمنع أو بالنقض أو المعارضة وليس له منصب آخر في المناظرة
(قوله فلا بد ان يكون الخ) نتيجة لما تقدم والمذكور سابقاً كان بطريق الدعوى فلا تكرر وانما قلنا لا بد ان
يكون الخ اذ لو كان مقارناً لواحد من تلك الحوادث لزم قدم الحادث او حدوث القديم وايضاً في زمان عدمه
ان لم يكن القديم موجوداً لزم حدوثه وهو (هـ) خلاف المفروض وان كان موجوداً لزم سبقه على الحادث وهو

المطلوب (قوله هـ)
يصدق عليه الحادث
فيه اشارة الى ان
المراد من كل واحد
الكل الافرادى كما
في صدق الكل
على جزئياته وهو
الحكم على كل واحد
بلا قيد الانفراد
والاجتماع كافي كل
انسان حـ وان
وهذه العناية تدفع
اراد الشارح لا عدم
المغاظة بين سبقه
على كل واحد ومقارنته
لبعض منها لانه
حينئذ يكون الحكم
بسبقه على كل واحد
منها بشرط الانفراد
اذ لو اعتبر مع الحوادث
الغير المتناهية لم
يكن للقديم سبق عليها
(قوله هـ) وهذا يوجب

بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تنهاى
حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقاً سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك
القديم عارضة له أو لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ
القديم ما لا يكون مسبوقاً بالعدم والحادث ما لا يكون مسبوقاً به فلا بد ان يكون سابقاً
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها
سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارناً مع واحد منها لا يكون
سابقاً على كل منها بل على بعض او هو ظاهر ضرورة العقل وبالمز من توارد
الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دائماً مع بعض
الحوادث والمغاظة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد من
الحوادث بديهية قات هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد
من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققاً في الزمان السابق على كل فرد منها
وان كان مقارناً لفرد آخر منها وهو هنا ما كان القديم موجوداً مع انتفاء كل فرد من
الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق
تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد آخر منها وانما يلزم ما ذكره لولم سبق
القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم
ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل فرد منها مع
دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المغاظة بين دوام المقارنة مع
بعض الافراد والسبق على كل فرد انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموعى الذى هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساد ذلك لان حدوث
كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدث الجزء يستلزم
حدث الكل بديهية وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموعى انما يتحقق بان لا يكون
شي من آحاده موجوداً أصلاً ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء

الخ) اى سبقه على كل واحد منها كالا افراد يوجب ان يكون للقديم حالة وهي مقارنته مع عدم كل واحد منها
دائماً المستلزم لعدم مقارنته بواحد منها فتحقق فيها سبقه على كل واحد منها كالا افراداً (قوله واذا كان
مقارناً الخ) لان الايجاب الجزئى مناف للسبب الكلوى سواء كان البعض معيناً او غير معين فانه فع ان مقارنته
مع واحد معين ايسافى سبقه على كل واحد منها اما اذا لم يكن معيناً فلا يجوز سبقه على كل واحد مع مقارنته
لكل واحد منها بان يكون سابقاً على اللاحق مقارناً للسابق الى ما لا يتناهى (قوله هذا) اى المغاظة المذكورة
(قوله لو استلزم حدوث) اراد بالحدث لازمه اعنى ثبوت الابتداء اعنى ثبوت الابتداء لكل واحد لا يستلزم
ثبوت الابتداء لكل المجموعى الذى هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية فابدى بحث الشارح

(قوله ليس الا في ضمن الافراد) يعني ليس للماهية وجود (١٦) مستقل بذوات الافراد سواء قلنا ان

الماهية موجودة بوجود الافراد أو
الافراد موجودة بوجود الماهية كما
هو متحقق (قوله
ان لا يزال فرد من
الافراد) (قوله
في ان القدم فرع
اوجوده) كما لا وجود
للماهية الا في ضمن
افراد لا وجود للفرد
المبهم الا في ضمن
الافراد فاذا كان
كل فرد حادثا كان
فردا ما ايضا حادثا
وانقول بقاء الورد
شهر او شهرين قول
ظهرى مبنى على
اعرف دون الخفية
(قوله اما اذا كان
من الجانبين) بان
لنا قطع السلسلة
لا في جانب الماضي
ولا في جانب المستقبل
كما في امور المتعاقبة
(وله كالمعقول
الامر) في ذلك كانت
السلسلة منقطعة
في جانب المعقول كما
مر في تبيينه باعتبار
وجود المسبوقية في
ذلك لا احد بدون

في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث
كل فرد من افراد الحوادث فيازم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النزاع مع
حدوث كل فرد فقلت هذا كلام مخيف لان مرادهم من قدم النوع ان لا يزال فرد من
افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا يقطع بالثبوت ومن الذين ان حدوث كل فرد
لا يتحقق في ذلك أصلا ولست شعري ما ذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه
اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهته العقل تحكم بانه
لا فرق بين المنتهى وغير المنتهى في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الاراد على
دليلهم ان برهان التصايف بل غير من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان
التسلسل في الامور الموجودة المتتالية سواء كانت مجتمعة الوجود أم لا وذلك لان حاصل
برهان انتصاف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد
المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين متكافآن في
الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ وأخذنا سلسلة من
مسبوق معي كالعملول الاخير فهذه العملول له مسبوقية بلا سابقة وكل واحد من
آحاد السلسلة له سابقة ومسبوقية فمتى كان عدد السابقات والمسبوقيات فيما فوق
العملول الاخير ويبقى في العملول الاخير مسبوقية بلا سابقة فيزيد عدد المسبوقيات
على عدد السابقات بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان
التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما ينبغي فلا يتوهم في هذا
الدليل فان الحوادث كما لا اول لها الا آخرها فكل ماله مسبوقية فله سابقة فلا يظهر
الخاف وذلك لانه اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة كالعملول الاخير ونضاعدا نأجب
ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقة فيكون معها مسبوقية حتى تتكافأ المسبوقية
اثنى في المبدأ وكذا اذا تنازلنا نأجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون
بزائدها سابقة كما وجد في المبدأ سابقة ليس معها مسبوقية لئلا تكافأ عدد السابقات
والمسبوقيات فيازم انتهاء السلسلة من الجانبين ومن الذين ان هذا البرهان يجري في
الامور المتعاقبة في الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الاخر
سواء اجتمع في الوجود او تعاقب فيه مثلا لا يمكن ان يكون النبوات اكثر من
النبوات سواء اجتمعت في الوجود وانما خارجي أولا وكذا برهان التطبيق يجري في
الامور المتعاقبة فبما في الوجود لا التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود
الخارجي بل العقل معونة من الوهم اذا احده جملة من الحوادث المتتالية الى غير انتهاء
وجملة اخرى غير متماهية من الحادث لدى قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم
التطبيق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية بتطبيق سائر آحاد الاولى على سائر
آحاد الثانية ونسحق الدليل فان كان تجويزه التسلسل في الامور المتعاقبة لعدم
جواز الدليل بسا على امتناع التطبيق فمظهر فساد هوان كان ذلك لان السلسلة

اللاحقة لعدم اعتبارها بعلة منحتها (قوله وان كان ذلك) أي مجويزه التسلسل الغير المتناهية متحقق فيها كما قالوا ان التسلسل
في الامور المتعاقبة لان المدعى وهو عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق فيها كما قالوا ان التسلسل

في مقدوراته تعالى وفي الاعداد جازلان عدم وجود السلسلة الغير المنتهية متحقق فيها لان الموجود منها
 منتها وانما عدم التناهي فيها بمعنى عدم الانقطاع فكذلك البرهان جاز في الامور الغير المنتهية لانها غير
 موجودة لان الموجود منها واحد في كل زمان (قوله فيرد عليه) خلاصته ان المدعى عدم وجود السلسلة
 الغير المنتهية مطلقا سواء كان في آن او في زمان واحد او ازمنة متعاقبة بل في الدهر ايضا لا متنازع وجودها
 بمجمعة (قوله ينسبونه الى الدهر الخ) في الشفاء الامور التي لا تقدم فيها ولا تأخر فانها ليست في زمان وان كانت
 مع الزمان كالعالم مع الخردة وان لم يكن في الخردة والنشي الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع
 استقرار الزمان كله هو الدهر وكل استقرار وجود واحد فهو في الدهر واعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو في كل
 وقت بعد وقت على الاتصال وهو قياس ثابت الى غير ثابت وفي تعليلات الفسارابي ان عقل يفرض ثلاثة
 اكون احدها الكون في الزمان (١٧) وهو متي الاشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى والثاني

الكون مع الزمان
 ويسمى الدهر وهذا
 الكون محيط بالزمان
 وهو كون العالم مع
 الزمان والزمان في
 ذلك الكون لانه
 يشتمل من حركة العالم
 وهو نسبة الثابت
 مع المتغير والثالث
 كون الثابت مع
 الثابت ويسمى السرمد
 وهو محيط بالدهر
 (قوله فالدهر وعاء
 الزمان) لانه محيط
 به كذا في التعليلات
 (قوله ثم لا يخفى الخ)
 أي بعدما نتحقق ان

الغير المنتهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاز بالكن المدعى فيه مختلف
 لان غير المنتهية غير موجودة هناك وليس المدعى الامتناع السلسلة الموجودة الغير
 المنتهية ولما لم يتحقق الاحاد لا يكون السلسلة الغير المنتهية موجودة هناك فيرد
 عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على
 سبيل التعاقب والسلسلة الغير المنتهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة بمجمعة
 فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل
 واحد من آحادها موجود في جزء من تلك الازمنة والوجود اعم من ان يكون في
 الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع اذ على
 سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان
 المبادئ العالية موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل
 التعاقب فهو من الوجود الخارجي فاخرجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا
 سلم جريان برهان التطبيق فالحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدمه
 او مساواة الجزء لا الكل وهذا الحذور ان يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي
 يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضة في نفس الامر شيء
 من الاشياء سواء كانت آحادا بمجمعة او غير مجمعة فان البداية حاكمة بان طبيعة العدد
 بل الحكم مطلقا ربي عن قبول مساواة جزئه كله فليتأمل واعلم ان الفلاسفة

٣ عقائد التطبيق لازم في صورة التعاقب ايضا فلا يتوهم ان الحذور غير لازم في صورة التعاقب كما ان الحذور غير لازم
 من جريانه في الامور الاعتبارية اذ ليس في الخارج في زمان من الازمنة الا واحد من الاحاد فلا يلزم تنامي
 ما لا يتناهي ولا مساواة الناقصة للكمال اى مساواة الجزء للكل (قوله وهذا الحذور ان) الظاهر
 ان يقال وهذا الحذور ولا بد ان يقال ان هذين الحذورين يجريان على سبيل التردد في صورة التعاقب (قوله
 مستحيل) واذا كان محال لا يثبت تنامي ما فرض عدم تنامي فليكون عدم التناهي محالا لا يلزم من فرض
 وجوده عدمه محال وهو المطلوب (قوله بمعنى انه يستحيل الخ) يعني ليس المراد استحالة باعتبار وجوده في
 نفسه بل باعتبار وجوده الرابطي وحاصل كلامه ان الامور الغير المنتهية المتعاقبة وان لم تكن موجودة في
 زمان واحد لكنها موجودة في ازمنة غير متناهية فتحقق السلسلة الغير المنتهية واتصافه بالعديد يستلزم
 مساواة جزء العدد بأكمله بلا شبهة وان دفع توهم عدم وجود الاحاد (قوله فليتأمل) لعله اشارة لما اورد على

برهان التطبيق من ان المفاوأة والمساواة من خواص الحكم المتناهي من جهة تنهايه وانما الانسليم لزوم المساواة على تقدير ان يوجد من الناقصة بازاء ما يوجد في الزائدة بان ذلك كما يكون للمساواة يكون لعدم التنهاى ايضا والجواب ان المراد بالمساواة ان تكون الناقصة كالزائدة في اشتغال كل منهما على ما تشتمل عليه الاخرى وان لاتظهر الزيادة التي في الجملة الزائدة في جانب المبدأ (١٨) فوجودها كعدمها (قوله تنقل

الزيادة الخ) لكون
الجهة متسقة النظام
(قوله بل ربما كانت
الزيادة في الاوساط)
كون الزيادة في
الايوساط غير لازم
وامكان وقوع واحد
من السلسلة الناقصة
بازاء واحد من
الاخرى كاف لنا في
اثبات المطلوب
وقال الشارح في
شرح رسالة اثبات
الواحد ولما لم يكن
الغير المتناهية الغير
المتزمنة تساق نظام
لم يكن التطبيق
يحدث بظهور انتقال
ذلك الزيادة الى الجهة
الاخرى انتهى لكون
عدم امكان تطبيق
واحد واحد بحيث
تظهر الزيادة في الجهة
الاخرى محل بحث
وانما ثبت ذلك لو
كان وقوع الزيادة
في الاوساط لازما
وهو محال (قوله

اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق انه محال الشرط الاول
واما الشرط الثاني فقد وجهوا الشرط به بان لم يكن بين الاتحاد ترتيب لم يمكن للعقل
التطبيق اذ لا نظام فيها مضبوط حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق
الكل على الكل بخلاف الاتحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على
المبدأ انطباق كل واحد من اتحاد السلسلة الثانية على نظيره من اتحاد السلسلة الاولى
واستوضع ذلك بسلسلة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبدأ على
المبدأ وفي الثاني لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه
العقل في صورة عدم التنهاى وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تنهاى
النفوس الناطقة المجردة قات ان كفى التطبيق الاجمالى فهو جار في غير المترتبة بان
ولاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازاء واحد من اخرى او لا
وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالى
لم يكن جاريا في صورة الترتيب ايضا اذ لا يمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد
بازاء واحد واحد مفسلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال في
الصورة الاولى فحكم بل اهم ان يدفعوا ذلك بازاء في السلسلة المترتبة تنقل الزيادة
الى طرف اللاتناهى فظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كانت
الزيادة في الاوساط فتأمل ولى هنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور
الغير المتناهية مطلقا تسلم الترتيب لان المجموع متوقف على المجموع ولا واحد
وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا اذا توجهم تطبيق
المجموعات المترتبة بظهور التنهاى في المجموعات والمجموع الذى تنهى اليه سلسلة
المجموعات يكون لا محالة مجموعا يكون بعد مجموع آخر وذلك هو الاثنان
فالمجموعات الموجودة هناك تنهى بعدة متناهية الى اثنين فيكون المجموع
الاول متناهيا وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى
غير النهاية فتتطبق السلسلة الممتدة من الواحد على السلسلة الممتدة مما فوقه فان
قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التى تحتها وهو ممنوع كما
اشهر عن ارسطاطليس ان العدد مركب من الوحدات لامن الاعداد التى هي
اقل منه فان تركيب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركيبه من الثانية والاثنين
ولامن غيرهما من الاعداد التى تحتها فاما ان يقال بتركبه مما جعلا يلزم ان يكون

فيكون المجموع الاول) اعني مجموع الامور الغير المتناهية متناهيا لانه لا يزيد على المجموع
الاخر الذى انقطع به سلسلة المجموعات اعني الاثنين الا با اتحاد متناهية وهي الاتحاد التى سقطت من
كل مجموع عند التطبيق (قوله فيلزم ان تكون له اجزاء متخالفة) أى متخالفة في الماهيات بناء على تخالفها
في الاوازم مثل الاولية والتركيب والتمامية والناقضية والزائدة والمربعة والمكعبة والصمم والمناطقة

قوله متغارة) أي إذا لاحظت صورة الخمسة والخمسة والثلاثة والسبعة كان كل اعتبار غير الآخر وكل واحد منها كاف في حصول ماهية العشرة فيلزم تعدد تمام ماهيتها (قوله هذا الكلام) أي ما ذكره أرسطو في امتناع التركيب اغمايشي إذا كان لكل مرتبة من العدد صورة نوعية وأنه مع في الجزء الصوري فليس مراتب الأعداد إلا الوحدات فتركيبها من الوحدات تركب من الأعداد فلا يلزم تعدد تمام الماهية (قوله أما إذا كان الخ) أن أراد أنه محض الوحدات من غير اعتبار أمر زائد وجودي فيها فلم يكن المراد بها من الأعداد ما هو بمنزلة الصورة النوعية في كونها مبدأ الأتار المختلفة فإن كل مرتبة عبارة عن الوحدات التي مبلغة تلك الوحدات قال الشيخ في الشفاء أن كل واحد من الأعداد نوع في نفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشئ الذي لا يكون له حقيقة لا يكون له خاصية وأيسر العدد كثرة لا يجتمع (١٩) في وحدة حتى يقال أنه مجموع آحاده فإنه من حيث هو مجموع

له أجزاء متغايرة فيتم عدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال وأما أن يقال بنفي تركيبه منها وباطل الأول تعين الثاني قلت هذا الكلام اغمايشي إذا كان لكل عدد صورة نوعية متغايرة لوحداته أما إذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الأعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة متغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الحكم المنفصل والعجب أن بعض المتأخرين مع تصريحهم بأن العدد محض الوحدات وأيسر فيه صورة نوعية في تركيبه من الأعداد التي تحته ومن البين أن واحدا وواحد يكون جزءا واحدا وواحد وواحد ثم عدم تركيب العدد من الأعداد التي تحته لا يتفق في تركيب معروض العدد من معروض تلك الأعداد فإنا نعلم بديهية أن زيدا وعمرأ جزءا زيدا وعمرأ ونظائرهما مجموع زيدا وعمرأ معروض الهيئة الاجتماعية متغاير لمجموع زيدا وعمرأ ونظائرهما أي معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس معروض الأول خارجا عن المعروض الثاني ولا عننا له فيكون جزأ منه وعلى ذلك ينبغي ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكاثرة إلى الأمور الموحدة دون الاعتبارات العاقبة بأن يصدر عن (أ) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (أ ب ج) د

هو واحد بمحتمل خواص ليست لغيره وليس يجب أن يكون الشئ واحدا له صورة كالعشرية مثلا والثلاثية وله كثرة ومن حيث العشرية ما هو بالخواص التي للعشرة وأما كثرة فليس له فيها إلا الخواص التي لكثرة الشئ هي مقابلة الوحدة (قوله نوعا آخر) إذا كان كل مرتبة نوع متمازا عن الآخر ولو بخصوصية المادة كيف يجوز أن يكون جزأ من آخر فالنوع الحقيقي لا يكون جزأ من نوع حقيقي آخر في شرح المواقف فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في كونه أثره وتمارز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ ألوازمها (قوله ومن البين الخ) أن أراد أن واحدا وواحد أمطا فجزء من واحد وواحد واحد فليس يمكن باعتبار الإطلاق أيسر مرتبة من مراتب العدد وأن أراد أن واحدا وواحد أمطا فجزء من واحد وواحد واحد فليس يمكن فلا يلزم كونه جزأ من واحد وواحد واحد (قوله ثم عدم الخ) جواب عن قوله فإن قلت بعد تساميم أن لا يكون بعض مراتب العدد جزأ من فوقه بأمان تصور البرهان المذكور في معروضاته ولا شك أن معروضاته بعضها جزء من بعض (قوله ولا عننا له) بعد ما ثبتت المعارضة بين المجموعين لا حاجة إلى نفي العينية (قوله وعلى ذلك) أي على كون معروض الاثنينية متغاير المعروض الثلاثية يعني ما اختاره بعض المحققين حيث قال باستناد المعلولات الكثيرة إلى مجموع أ ب ج في مرتبة واحدة دون اعتبار الهيئة الاجتماعية معها لكونه موجودا خارجا فلم يكن المجموع غير الآحاد المحكم باستناد المعلولات الكثيرة إليه

(قوله حتى يحصل معلومات كثيرة الخ) اذ من الجائز ان مصدر عن (ا) بتوسط (ب) شئ وبتوسط (ج)
ثانيه وبتوسط (ج د) معاناث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د)
سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معاناسع وعن (ج) وحده
عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج ا) ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب كذا في شرح
الاشارات للحمقى الطوسي (قوله واما المجموع فقلته الخ) فان القول باحتياج المجموع الى اعلة مبنى على
مغايرة للاحاد كيف لا وامكانه مغاير لامكان الاتحاد ووجوده مغاير لوجود كل واحد (قوله استناد المجموع
الى جزئه) وهو ما فوق المعلول الاخير بمرتبة وهكذا الى ما لا ينهي فلا يثبت الواجب (قوله فعلم الخ) نتيجة
لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمرو الى قوله وعلى هذا ينبغي (قوله فان قلت فعلى ما ذكرت) من
بطالان اشتراط الترتيب في جريان برهان التطبيق يجب ان تكون معلومات الله تعالى متناهية والاى وان لم
يكن متناهية انتقض البرهان باشياء لجريانه فيها الوجودها (٥ -) في علمه تعالى واما مقدوراته

تعالى ومراتب
الأعداد فالوجود
منه مامتناه وان
لم يقف على حد
وباعتبار تعلقاتها
الازلية للقدرة التي
يمتاز بها ما يصح ان
يوجد عن غيرها وان
كانت غير متمناهية
فلا وجود لها بهذا
الاعتبار في الخارج
بل لها الامتياز
فقط فهي داخلية في

حتى يحصل معلولات متكررة في مرتبة واحدة وعليه ينبغي البرهان المشهور على
اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله أنه لو ترتبت
الممكنات الى غير النهاية فكل واحدة من السلسلة مستندة الى عالم الوجود فيها
وأما المجموع فعملته اما بنفس المجموع أو جزؤه أو خارج عنه والاول والثاني باطلان
على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى
ولا قدح في هذا الدليل إلا بان نختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض
رسائلنا فعلم ان المتعدد الأقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك
الا اتحاد فاسد بخالف الحكم العقل فان قلت فعله الى ما ذكرت يلزم أن يكون
معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان فان لو كان علم الواجب بالاشياء بصور
مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تعالى واحدا
بسيطاً كما ذهب اليه الحقوقيون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور
التنظيم في معلومات الله ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علم الله تعالى اجمالي وذهب
بعضهم الى ان في علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعي

المعلومات (قوله قلت الخ) هذا الجواب لا يحسم ماذة الشبهة لانا بنقل الكلام في العلم بسطاً
التفصيلي فبإلزام ان تكون معلوماته متناهية في العلم التفصيلي أو نفي العلم التفصيلي بل الجواب عن جريان
البرهان في معلوماته تعالى ما في تعديقات الفارابي من أنه يعلم الأشياء الغير المتناهية متناهية وذلك أن
الجواهر والاعراض متناهية لكن النسب التي بينها غير متناهية وهذا المناسب بما يمكن أن نفتبرها نحن
غير متناهية فاما عنده تعالى فهي متناهية إذ قد يصح ان توجد الاعراض والجواهر المتناهية في الأعيان
فاذا وجدت هذه الأشياء المتناهية فلا يتوقف وجود النسب بينها الى وقت فانه لا يصح ان يوجد شيء ولا
توجد لوازمه وهذه النسب التي بين الجواهر والاعراض لوازم لها فمادامت الجواهر والاعراض بالقوة
كانت تلك اللوازم بالقوة وإذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل وإذا كانت تلك
الجواهر والاعراض صادرة عنه فأنه فيضنا عقلياً فالنسب التي بينها أيضاً موجودة فكما ان وجود
الجواهر والاعراض معتقودتها كذلك وجود تلك المناسبات معقودتها (قوله ولذلك ذهبت الخ) ليس
قوالم بكون علمه تعالى بسيطاً اجمالاً الا يلزم تنهاى معلوماته بل الا يلزم تكثر ذاته وصفاته كما سيحى

(قوله فان فات معلومات الخ) يعني ان قولك لا تعدد في معلومات الله تعالى بحسب علمه لا يدفع الشبهة لان المعلومات في انفسها غير متناهية اسمواها الموجودات والمعدومات فيجبرى التطبيق فيها (قوله فان فات الخ) يمنع لبيان البرهان وحاصله انه ان جرى البرهان في جميع المعلومات الشاملة للوجود والمعدوم فهو غير جار فيها لعدم وجود السلسلة وان جرى في الموجودات منها فعلى تقدير حدوث العالم تكون المعلومات المتصفة بالوجود بالفعل متناهية لوجود الابتداء لها وعدم انتهائها بمعنى انها لا تقف عند حد لا يضر تنهايتها بالفعل فالتطبيق فيها ان كان باعتبار وجودها في علم الله فهناك كلها متحدة ليس فيها تكثير وتعدد وان كان بحسب وجودها الخارجى فهي متناهية ولا تنقض (قوله ولما كان من اجلى البديهيات الخ) لا يخفى عليك ان تعلق العلم بها يقتضى تعددتها وتمايزها في نفسها والحقائق بل المفهرمات كلها في نفسها متميزة بعضها عن بعض وليس التمايز بينهما وقفا على وجودها في الخارج اوفى الذهن فان تعلق العلم بها وثبوتها متغايران بالذات متلازمان في الحصول لا توقف لاحدهما على الآخر والتجاء المتكلمين الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق (٢١) وقت وجودها ليس لدفع تعلق العلم بالمعدوم الصريف بل لان العلم بالحوادث

بسطاى الكلام لا يحتمل هذا المقام فان فات معلومات الله غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعدد فيجبرى التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تنبغ مبالغ الا تنهاى فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقعة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية والعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهنى ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصريف محال التجزأ الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصرف ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزم عالمهم ان لا يكون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث تعالى عن ذلك عاوا كبيرا وفيما ذكرنا محض عن ذلك فان قلت العلم الاجالى ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المخدور فان قد حقق في موضعه ان العلم الاجالى علم بالفعل وهو العقل البسيط

لان العلم بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها في اوقات مخصوصة لا يمكن ان يكون قبل وقوعها قلنا العلم عندهم تعلقان احدهما ازل شاملا للمعدومات والموجودات من حيث انها متحدة في اوقاتها وانا نهما تعلق بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها في اوقاتها وهذا

حادث اذ العلم بالوقوع قبل الوقوع جهل هذا على ما هو المشهور والتحقيق ان تعلقاته كلها ازلية والعلم بانها ستقع هو العلم بانها تقع لان الحوادث كلها حاضرة عنده كل في وقته والماضى والحال والاستقبال انما هو بالنسبة المتأخرة لا ورود افوله وانت خبير عالمهم (قوله وفيما ذكرناه) من ان الموجودات من المعلومات متناهية بالنظر الى الوجود الخارجى ومتحدة بالنظر الى علمه (قوله محض عن ذلك) عن لزوم ان لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث في الازل (قوله فيلزم المحذور) وهو ان لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث في الازل (قوله وهو العقل البسيط) الذى يجعله الفلاسفة مستفاد النفس من المبادئ العالية وهو علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الشكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى يحضرنا عند السؤال عن المسئلة على التفصيل الذى يقع بعده فهو غير المألوس التى يقتدر بها على الجواب فانها حاصلة قبل السؤال وهذه حالة بسيطة تحضر عند السؤال لا تركب فيه ولا تعدد ومبدأ التفصيل الذى يقع بعده وهذا معنى ما وقع في عبارة البعض انه منطوق على البكل انطواء الفواة على الشجرة

(قوله والتفصيل انما هو لفه من حيث هي نفس) فان النفس لكونها مبدرة للبدن تحتاج في تدبيرها الى تفصيل العلم الاجمالي الى الفئات من المبادئ العالية (قوله والتعقل الاجمالي على الخ) قالوا لما كان هذا العلم علما بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان علما فاعلم الوجود جميع الموجودات الواقعة في سائر المبدئية على الترتيب الذي تقتضيه العناية اللازمة وان شئت تفصيل هذا المقام فعلى رسالتنا المسماة بالذرة الثمينة في علم الواجب تعالى (قوله واغنا شعبنا الكلام في هذا المقام) أي في رد دلائل الحكاه الذي عولوا عليه في اثبات القدم حيث احاب بالوجود الجنسية التي انقاع بها مذاهبهم المبني على تعاقب الاستعدادات الدورية المتناهية والاضاع الفلكية (قوله لانه) أي حدوث العالم (قوله ثم اقول) أي بعد ابطال دلائلهم على القدم اقول في بيان حدوث العالم بان الزمان متناه ولا تناهيه وهم محض واذا كان متناهيا كان كل ما هو واقع فيه حادثا سوى ذاته تعالى (٢٢) لكونه متعابعا عن الزمان متقدما

الذي يجعله الفلاسفة مستعدا من المبادئ العالية والتفصيل انما هو لفه من حيث هي نفس قالوا التعقل الاجمالي للمبادئ العالية هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ولان تقول التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدءا للصور التفصيلية في اذهاننا واغنا شعبنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الآراء ولم يأت جهود المتكلمين في هذا المصنف بشئ يتعاقى نقاب المذاهب بل اجتهدوا في ايراد المنوع البعيدة التي باباها الأطباء المستقيم اشد الانباء فبقي نفوس الناظرين قهرا ما نقله الى مذهب الحكاه بل الاثمة اني اوردوه ايضا شأنهم ذلك بلا امتراء ثم اقول كما ان المعدد المسمى متناه ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك امتداد الزمان متناه واركان الوهم بأي عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زائدا غير متناه كما بأي عن تناهي الامتداد المسمى ويتوهم ان ههنا امتدادا مكملا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المسمى لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقواهم انما يجزءه بتقديم بعض اجزاء الزمان على بعض وار لا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود ممنوع فاما تجزئ في الامتداد المسمى ايضا بالانقادم والتأخير بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقضى بامتناعهم او اذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لانه غير متناه كما انه ليس قوة المحدود شئ لانه لا يملك غير متناه والله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان

عليه قدما بالذات
(قوله وقواهم) أي
قواهم في اثبات
الآن السبيل
اما يجزء بتقديم بعض
اجزاء الزمان على
بعض بحيث لا يجمع
القبل البعد وعلوه
ار اتصال المعدوم
بالموجود باطل
فالزمان بمعنى الامر
المتد غير موجود
لكن لا بد له من راسم
موجود يرتسمه في
الخيال كالتقطعة
المارة للخط والشعلة
الجوالة في دائرة
فالزمان بمعنى ان
السبيل موجود قديم

اذ لو انعدم فانه عاده في ان يلزم تنادى ان كان الزمان شيئا فبمعنى ان بل
السبيل وايضا يلزم ان يكون قبل الزمان زمانا وبقوله من الحركة بمعنى التوسط ولا بد له من محرك
ثبت ان قدم سوى الله ممنوع اذ يجوز ان يكون الزمان بمعنى الامر المتدرك من الاتات المتتالية بناء
على ثبوت الحيز فلا يلزم اتصال الموجود بالمعدوم فانه فرع كونه متصلا فلا راسم له موجود ولو سلم
وجود الراسم يكون ذلك الراسم حادثا لا مرسوما متناه فلا يكون شئ من العالم قديما (قوله بل نقول الخ)
اضراب اوترق من قوله اقول الخ فانه تصوير محسن وهذا انما له بدليل ان البرهان أي برهان التطبيق دل
على امتناعهم ما كما عرفت (قوله لم يكن قبله شئ) ادلو كان قبله شئ فليام بالزمان يلزم وجود الزمان حال
عدمه واذا لم يكن قبله شئ من الاشياء وهو متناه كان كل ما سوى الله حادثا واما المطلوب (قوله والله تعالى الخ)

(ب) وأما معرفة الله تعالى بالذات (الح) لا يخص له بذاته تعالى قال الفارابي في التعليقات الوقوف على حقيقة الشيء ليس في قدره البشري ونحن لا نعرف منها الا الخواص واللازم والاعراض ونحن لا نعرف الفصول المقومة لتلك واحدة منها، الذلة على حقيقة وفي موضع آخر فيها لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقيقة الأشياء لا سيما الباطن منها بل انما يدرك لازما وخاصة من خواصه ولما كان الاول أسط الأشياء كان غاية ما يمكن ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود ذاته وأخص لوازمه (قوله والصوفية) قالوا حقيقة الوجود، خلق عن كل قيد واعتبار في المطلق وما يحصل في ذهنا مقيد بقيد واعتبار فلا يكون ذاته تعالى معقولا لقول الفارابي في التعليقات الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد متميزة الذات عن ان تلحقها هيئة أو حاشية أو صفة جسمانية أو قانية بل هو صريح ثبات على حدة وتجرد وكذلك الوحدة التي توصف بها انبثت شأ الحق ذاته بل هو معنى ساي الوجود وكذلك القوازم التي توصف بها فيقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكل ما سواه فانه لا يمكن ان يتوهم انه بذلك التجرد انتهى وبهذا يظهر انه لا يمكن ادراكه وأما ما حصل في ذهننا لا يكون في غاية التجرد والتميز في شرح التعرف وأما علم الغالب بحقيقته تعالى فغالب جمع من المتكلمين وعليه جماهير الصوفية والفلاسفة ونقل عن كثير من المتكلمين اثباته قالوا لان وجوده معلوم وهو غير حقيقته ومنع العلم بوجوده (٢٤) الخاص الذي هو عين حقيقته انتهى

الطاقة البشرية وأما معرفة الله تعالى بالذات فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناع حكمة الاسلام وأمام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم أطاع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو في عبور المسائل انه كما تعثرى العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدر قمتها من تمام الانصار كذلك تعثرى العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة فتنعه من اكتناها وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد استدلل على امتناعها بان حقيقة الله تعالى انبثت بديهية والرسم لا يقيد الذكينة والحمد متنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان وعدم افادة الرسم الذكينة ليس كليا اذ لا دليل على امتناع افادته الذكينة في شئ من المواد وعدم البداة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداة بعد تهذيب

وهذا يدل على ان مرادهم الامتناع الرقوعي (قوله وهو) كما ترى كلام خطابي (الح) لان مقدماته طمة بل خيالات محنة وأصل تصوير العقل بذات تصوير الالهة قول بالمحدوس لا بالذات (قوله لان)

البساطة العقلية فتباح الى البرهان قال الشارح المدقوق رحمه الله في رساله اثبات الواجب النفس لا تخرج العلم الاول ان وجوب الوجود لا يقل القسمة الى اجزاء القوام مقداريها كان أو معنويها والا كان جزء من اجزاء وجودها واجب الوجود فثبت وجوب الوجود وأما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الالهة فثبت كون الالهة اقدم من الوجود وهذا كلامه يعني ان العقل يتحكم بتقدم الواجب على كل ممكن وتأخر الممكن عن كل جزء فلو كان الواجب جزء ممكن لزم تقدم السكلى أو تأخره فان قلت الجزء التحليل ليس مقدما على الجزء بل هو متأخر عنه فثبوت الالهة الذي لم يمكن تفسيه وتحويله الى اجزائه وما لم يحلل ولم يقسم الالهة لم يحصل الجزاء التحليلي قلت ذات الالهة التي هي مقدم على اجزائه وان كان وصف الجزئية متأخرا ورجحنا ان الاجزاء العقلية اجزاء بسم الله قل اعني الالهة مثل ان يقسم الانسان حيث يكون انسانا وهو الشارح الى الحيوان والناتق فهو في الشارح حيوان ناطق اذ كنتم ما ليسا بجزئين يحصل الانسان من تقسيم العقل الانسان ايمما يضرب من التقسيم فذات الجزئين حاصل قبل التقسيم اكنتم ما احدهما أو واحد ذلك الشئ وذات كل واحد منهما بعض من امر واحد بفضية بحسب اعتبار العقل وبعدمه وليس واحدا منهما أصرا على حدة وحصوله بعض من حصول ذلك الامر بحسب حكم العقل وبعدمه تقسيم العقل اياه تنهف ذوات الاجزاء بصفة الجزئية وبتم كثير ذلك الواحد ضربا عقليا من التكثر

في التعريفات ان واجب الوجود لا يجوز ان يتكون لداته من اجتمع فيقوم منه واجب الوجود لا اجزاء
 كنه ولا اجزاء من قول - وان كانت كالمادة والصوره او كانت على وجه آخر بان يتكون اجزاء القول
 الخارج بمعنى ربه يدل كل واحد من على شئ هو في الوجود غير ان يتخذ له ذلك كل ان ما بهما وصفه
 فذا كل جزء منه ليس هي ذات الجزء الا خروجات المجتمعات فاما ان يصح لكل واحد من اجزائه وجود
 منفرد ولا يصح للمجتمع وجود دونها الا يكون المجتمع واجب الوجود او يصح - لان له بعض اوله كما لا يصح للمجتمع
 وجود دونه فاما لم يصح له من المجتمع مع والاجزاء الاخرى فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي
 يصح وان كان لا يصح معارفته للبعد في الوجود ولا للبعد له معارفته اجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس
 شئ منها بواجب الوجود انتهى وما نقلنا فله - ران المقصود في الاجزاء التي هي اقوامه واما الاجزاء
 الانتزاعية التي ليس بها اقوامه فانها هي - يجب لوجوده في الذهن فاللازم من ثبوتها الواجب تعالى احتياجه
 في الوجود الذهني اليها وذلك لا بدح في كونه واجب الوجود في التعريفات اجزاء حده البسيط يتكون اجزاء
 لهذه الاقوامه وهي شئ يفرضه العقل واما في حد ذاته ولاجزله وقال الخارج في شرح الهياكل وحاشية
 شرح التبريد ما حاصله انه لو كان له جزء عقلي والجزء العقلي موجود في الخارج عندا حقيقة غايته ان وجوده
 متحد بوجود الكل يلزم ان يتكون حقيقة غير الوجود - كنه قد ثبت في موضعه كونه عين الوجود ونه بحث
 ان يجوز ان يكون مفهوما متغيرا ان يكون (٣٥) او واف منه ما عن الوجود وتا اين في حاشية الحاشية

لو تركب الواجب في
 العقل فان كان كل
 من الجزيين عين
 وجوده كان الواجب
 متعددا ولم يصح حل
 احدهما في عين
 الاخر ولا على الكل

النفس باشرع الحقيقة وتجريد ما من البدور ان يسري به والعوائق الجماعية
 والحادث لداته على عدم حصولها ثمرة مثل قوله صلى الله عليه وسلم سبحانه
 ما عرفناك حق معرفتك ونه - كروا في آلاء الله ولا تعكروا في ذات الله فانكم
 بعدد روافده قال ابو بكر الصديق الجعري درك الادراك ادراك وقد منتهه
 المرتضى كرم الله وجهه فقال
 الجعري عن درك الادراك ادراك - والبحث عن مركبه الذات اشراك

عقائد وان كان احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تر - وبه وان كان كلاهما عين
 الوجود كان الواجب كما يمكن جعل المحدود في جميع اشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن
 اقول انه مع ابقاءه على ان هو عبارة الوجود تهتم الامكان برده عليه ان صحة الحمل تقتضي الاتحاد في مطلق
 الوجود اعني في الموحودية وترتب الآثار له اتحاد في الحقيقة فيجوز ان يكون الواجب بسطاف الخارج
 بقسمه العقل وبجمله الى جزئين كل منهما متحد معه في الموحودية وترتب الآثار فاللازم ان يكون حقيقة
 الوجود مركبا من اثنين يتحدان معه في رتب الآثار فله في صحيح الحمل ولا يلزم تعدد الواجب حيث لم تكن
 اجزاء عقلية وهل النزاع الا فيه (قوله الجعري عن درك الادراك) في القاموس الدرك اقصى فعر
 الشئ يعني ان للجزم غاية ادراكه تعالى ينشأ من مكان الادراك فله لا يحصل الا بعد ادراك كمال ذاته
 وصفاته وجعل الجزئين ادراك مباغاة او المراد ادراك الجعري عن نهاية الادراك ادراك (قوله ونه
 المرتضى) والتصديق ان يأتي كلام الغير في انشاء كلام نفسه من غير ان يعلم انه من كلام الغير (قوله والحد عن
 مركبه الذات اشراك) اراد اشرك الحق الذي اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم - لم اشرك بيجري في أمي
 كديب القلة السوداء على الصخرة الصماء في الآلة الظلماء وذلك ان البحث عن كنه الذات منهي لقوله
 عليه السلام لا تفكروا في ذاته تعالى فابحث عن كنهه داته اتباع للهوى واتباع الهوى اشراك واضافة
 التصرف الى كنهه بيانية

(قوله لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله الخ) فقد أمرنا بالنظر (٢٦) الى آثار رحمة الله وهو واجب

العالم بوجوده ووجوبه
وعنه وقد رتبته وارادته
ليكونها محدثة متعقبة
(قوله هناك) أى
في آيات الامر بالنظر
(قوله واجب عقلا)
مذهب المعتزلة تركب
من اثبات الوجوب
العقلي ونفي الوجوب
الشعري بناء على
لزوم الدور كما ان
مذهب الاشاعرة
اثبات الوجوب
الشعري ونفي الوجوب
العقلي لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى
ننبعث رسولا الا ان
المقصود ههنا اثبات
الجزء الثبوتى من
كلام المذهبين ولذا
لم يتعرض لدلائل
النفي من كلام
الفريقين (قوله
مقدمة الواجب
المطلق) أى غير
المقدمة بالمقدمة
كالشكاة الموقوفة على
النصاب فانه لا يجب
تحصيل النصاب
بوجوبها (قوله بان
عبادة الله واجبة) لم
تظهر لي فائدة ترسيط

(واجب شرعا) لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظر وماذا في السموات
والارض واقله عليه الصلاة والسلام حين نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الالباب ويل لمن لا كها بين طبعه ولم يتفكر فيها
والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام أوعد بترك الفكر في دلائل معرفة
الله تعالى ولا وعيد على ترك غير الواجب وعنه مد المعتزلة واجب عقلا لان شكر الممتنع
واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مضاف
على قواه سم بالحسن والقبح العقليين وسبب أى ابطاله ويمكن اثباته على مذهب
الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع ولا تنصير العبادة بدون معرفة
المعبود فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقففت على
النظر بكون النظر ايضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الأئمة كالامام الغزالي
والامام الرازى في بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهى فلا يحتاج الى
قلت دعوى بدايته بالنسبة الى جميع الأشخاص في محل المنع واثنى سلم فاق
في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية
بل ارباب العمل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكافين فيما ليس بديهيا
بالنسبة اليه فمن يكون مسستغنيا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى
لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من
ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد ان يكون
في كل حشد من مسافة اقصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب
والمنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه
اخلاء مسافة الغدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي تحتاج اليها
العامّة والى الله المشتكى من زمان انطامس فيه معالم العلم والفضل وعجز فيه مرابط
الجهل وتصدر فيه لياسة اهل العلم والتميز بينهم من عرى عن العلم والتميز متوسلا في
ذلك بالحوم حول الظلمة والانحرط في سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة
سعي التحصيل مرامهم خدامهم الله تعالى ودمهم تدميرا وأوصلهم قرية الى
وسأت مصيرا فان قامت ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتبون
من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل عن أحد منهم
كفوا المؤمنين الاستدلال فيكيف ومنهم من أسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه
هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكفوا بالنظر
اول الامر بل كفوه ثم أولا بالانقياد والافرار ثم علموه ما يجب اعتقاده في الله وصفاته
وكانوا يقيدهم ونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواظظ والخطب على ما تشبه به
الاخبار والاثار غاية الامر انهم بركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين

العبادة فان معرفة الله ايضا واجبة بالاجماع المسلمين (قوله المنصوب للذب) أى الذى نصب وقرب
رفع مطاع الطاعنين ولفظ حوزة الاسلام (قوله مسافة الغدوى) الغدا البكرة واصله غد ويقال غدوى

وتحدوي كذا في القاموس ومداقة الغدوي هي التي يمكن له تكرارها الرجوع الى بيته لئلا (قوله يلزم الدور او التسلسل) فيه انه يجوز ان يكون قصد القصد عنه معنى ان كل ماسوي القصد به معنى تعاقب الارادة يحتاج في كونه مقصودا الى تعاقب الارادة وامانها تعاقب الارادة فلا يحتاج الى ارادة اخرى واصل هذا امراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر ولو سلم فلزوم التسلسل في العلاقات احتماله بمنتهى كونه (٢٧) في الامور الاعتبارية (قوله ولا ارادة تنتمي الى اسباب

غير اختيارية) هذا اغما يتم اذا كانت الارادة عبارة عن ميل يعقب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة اما اذا كانت عبارة عن صفة ترجح احد المقدورين وتخصس وقوعه في وقت دون وقت كما هو مذهب الاشاعرة فلا يتم فانها ترجح احدا المتساويين بل المرجوح من غير مرجح وداع (قوله فان تصور الامر الملائم) اي ملاحظته من حيث انه ملائم سواء كان مصدقا به تصديقا قهريا او ظاهرا او لا بان يتخيل الملائم من حيث هو ملائم (قوله انما كانت الشوق) وبديل على

وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام ~~كما~~ او مستغنيين عن ترتيب المقدمات وتهديب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدققة واسكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم تكن الشبهة والشكوك متطرفة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والخاصة انهم كانوا موافقين بالمعارف الالهية وبرشدون غيرهم الى طريق تكميل اليقين بوجوده حتى حسبا تفتضيه استعداد انهم قال الاعرابي حين سئل البعرة تدل على البعير وانرا الاقدام على المسير افساء ذات ابراج واراض ذات بجاج لاندلان على اللطيف الحبيب وقال بعض العارفين حين سئل بم عرف ربك عرفته بوارداً عجزت النفس عن عدم قيوها قال جعفر الصادق رضي الله عنه عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تخصيص اليقين بما ينبغي به صدره وظاهري به نفسه وان لم يكن دليلا لنفسه مليا ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشاعري هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاسماعيلية ابو مصداق الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجرائها على القصد والنظر فعل اختياري قلت على ما ذكره يلزم ان يتوقف القصد ليكون فعلا اختياريا على القصد وهكذا يلزم الدور والتسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انما كانت الشوق والشوق يوجب الارادة اذ هي نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق عندى انه اذا كان النزاع في اول الواجبات على المسلم فيجوز ان الخلاف المذكور وان كان النزاع في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف او لا بالاقرار

مغايرة الشوق لادراك الملائم لتحقيق الادراك بدونه (قوله يوجب الارادة) او هي نفس تأكد الشوق قال الشارح في شرح الهياكل وقد اثبت بعضهم بين الشوق وبين القوة المحركة قوة اخرى هي مبدء العزم والاجماع المسمى بالارادة والمكراهة وهي التي تعصم بعد التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان الانسان قد يكون مريدا للتناول ما لا يشتهي وكارها للتناول ما يشتهي وقد نازع فيه المصنف يعني صاحب الهياكل بان الاجماع كمال الشوق وليس نوعا آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماطا فليس ههنا قوة اخرى مبدء الاجماع (قوله ان الكافر مكلف او لا) فيه بحث لان الكافر مكلف او لا بالايان الا ان الايمان

لما كان امرا مبطلا أقام الشارع الاقرار مقامه فالواجب أولا هي المعرفة (قوله ان اريد الاعم) أي ما يكون
مقصودا بالذات او بالتبع (قوله فهو قصد) وهذا يدل على ان القصد فعل اختياري اذا لم يكلف به لا بد
ان يكون اختياريا (قوله فان ايجاب الشيء الخ) فيه بحث لان الايجاب عند الاشاعرة قسم من الحكم وهو
ضابط الله المتعلق بالفعل المكلفين ولا يلزم من (٢٨) تعلق الخطاب بشئ تعلق الخطاب بما

يتوقف عليه بخلاف
ما اذا كان سببا
مستلزما له فان
الخطاب المتعلق
ظاهرا بالسبب الغير
المقدور خطاب بسببه
حقيقة كمن امر
شخصا بالقتل فانه
امر بضرب السيف
والجذب من الشارح
كيف اجتزأ على هذا
الاعتراف مع ان
الفرق بين السبب
المستلزم والشرط
مذكور في شرح
المواقف بالتفصيل
(قوله فغير محال)
لجواز ان يحصل
المكلف الشرط
والجزء من غير
تكليف بتصديهما
(قوله بل لانه يستلزم
الخ) اضراب عن
النفي في قوله لا لما
قيل وفي بعض النسخ
بدون كلمة بل فهو

قائل الواجب علمه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف وقيل الحق انه ان اريد اول
الواجبات المقدمة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد قال الشريف
العلامة في شرح المواقف هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطابق ووجوبها انما
يتم في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب
الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة لا لما قيل من ان التكليف
بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فاما لا نسلم
استحالة بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء
واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال بل لانه يستلزم جواز
تحقق المازوم وهو وجوب الكل والمشرط بدون وجوب اللازم اعنى الشرط والجزء
وهو محال بداهة (وبه) أي بالنظر الصحيح (فحصل المعرفة) اما بطريق جرى العادة
من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستعدة
الى الله تعالى ابتداء واما بالتوالي كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل
فعل بواسطة فعل اخر صادر منه كتحريك المعنات الصادر بسبب حركة اليد وبقلبه
المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل لا بواسطة فعل آخر والشرط فعل اختياري لا يمكن العلم
من مقولة التكليف عند المحققين ومن مقولة الانفعال والاضافة عند غيرهم فاعلمهم
ارادوا بالقول هذه احوالها المترتبة على الفعل وتتميمها بحركة المفاتيح يناسبه
واما بالازم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ
الفيض عند الاساتذة تعدد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف وههنا
مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب
وجوبا عقليا من غير تولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير
وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب
ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستعدة
الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله
تعالى ابتداء وكونه قادرا محتملا وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح اذا حذف
قد استنداء في استنداء الاشياء الى الله تعالى وحوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في

غلط لا وجه له هذا انما يتم اذا ثبت الاروم بين الوجوبين والظاهر عنده اذ يجوز ان يتعلق بعض
الخطاب باحدهما دون الآخر (قوله والنظر فعل اختياري الخ) فيه ان النظر عبارة عن مجموع الحركتين
عند القدماء وعن المتقدمين المتربتين عند المتأخرين حيث فسروه بترتيب امور وليس شئ منها من مقولة
الفعل الا ان يقال ان النظر نفس الترتيب كما هو ظاهر التعريف لا يمكن الموجب للعلم هو المقدمتان لا الترتيب
(قوله من مقولة التكليف) ان كان صفة ذات اضافية والانفعال ان كان حصول الصورة وارتسامها في الذهن

له بل لزوم بعض افعاله الخ) في شرح الاشارات للتحقق الطوبى انما لازم عدم التحقيق لا في نفسه بل في افعاله
 الموحدة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولينها لا كيفية اتفق بل من حيث تقتضي تلك الاعمال
 تعلق ما اشكل منها بالآخر وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة لآخر فلا معنوية له ولا يرتبط بهما
 بالانساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما مفردا عن الآخر
 انتهى فانقول بالاستناد ابتداء من لزوم العلم من النظر بان تكون علة موجبة له فيكون لزوم العلم من
 المعلول له والقول بكونه (٢٩) فاعلا مختارا اى يصح منه الفعل والمفعول بانسبته الى كل

مقدور في لزوم
 العلم بالنظر بان
 يكونا معلولين
 علة موجبة لارتباط
 احدهما بالآخر
 بحيث يمنع الخفاف
 فلا لزوم للنظر ونه
 من النظر فانتفى
 اللزوم بينهما (قوله)
 كيف ينكر الخ)
 ان اراد الاستلزام
 العادى فمسلّم لكن
 الاستلزام العادى
 لا ينشأ في جواز
 الانفكاك العفوى
 وان اراد الاستلزام
 العقلى بان العقل
 يحجز بامتناع
 الانفكاك بينهما
 فهو نظرى لا بدله
 من دليل كيف
 ومذهب الاشعرى
 انه لا علاقة بين

بعض بحيث يمنع تخالفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل
 واقعا بقدرته تعالى كما يقول به المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم
 ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينشأ في قدرة المختار على ذلك الفاعل الواجب
 اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون
 تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يؤول النظر صادر بايجاد
 الله تعالى وهو واجب لاحد لم بالمنظور فيه ايجادا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه فالت
 محمول كلام الامام الرازى انه على هذا التقدير يكون العلم حاصل بقدرة الله تعالى
 ويكون لازما للنظر بحيث يمنع تخالفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصل بقدرة الله
 تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو
 العلم ببعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعرى لا ينكر ان بعض الاشياء لزوما
 عقلا مع بعض مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى وكيف ينكر احدهما العقل
 ان العلم باحد المتضادين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء
 اجمالا او تفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة
 الله تعالى به فهو ممكن الوجود دون توقف تأثيره تعالى فيه على غير فلا يرد ان ايجاد
 المباح في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بدرجة وقاعدة الاشعرى تقتضى
 ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد المباح يستلزم تعلقها باعدام
 السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله وان الوسائط
 بمنزلة الشرائط والالات وقد صرح به في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف
 على الوسائط وظاهر مذهب الاشعرى ينفيه وقال الامام في المباحث المشرفة
 الحق عنده ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنهم على قسمين منها
 ما امكانه اللازم لمساهمة كاف في صدوره عن البارئ تعالى فلا حرج بكون وجوده
 قائما من الله تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله

الشيئين توجب امتناع الانفكاك في شرح المواقف في بحث حدوث الاشياء كلها صادرة عن المختار
 ابتداء بالزوم (قوله يتوقف على ازالة السواد) فيه ان التوقف بمنع ل ايجاد المباح و ازالة السواد
 واقعا معا ب ارادته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لزوم بينهما عقلا (قوله والحق عندي) في ترتيب
 الموجودات على ما نقله الفلاسفة ان يقال الوسائط معدّات وابست علة لا مؤثرة كما هو المشهور ومن مذهبهم
 لانه مختاره ومذهبه كما يشير به قوله قلت هذا بعينه ما ذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة فانه مبني على القول
 بدم ما سوى الله تعالى وصفاته والمليون لا يقولون به (قوله من غير شرط) ويكون قدما كاجردات والافلا

(قوله قلت اعلمهم الخ) اعلمهم قائلون بالتنازع بالنقل ويعبدون صنما يسمى بسومنات ويدعون احكاما
تعدية (قوله لان كثرة الاختلاف) أى فى العلم بالهوية لا تدل على عدمه الخ أى عدم حصول العلم اى بالنظر
الصحيح فى الهوية بل على التعمير لبقاء التميز بين النظر النظر الصحيح والفاسد ونحن نقول به (قوله على ان
هذا الخ) يعنى ان عدم حصول العلم باقرب الاشياء لو كان (٣٠) مستازما لعدم حصول العلم بالابعد

وهى الاهيات لزم
منه عدم حصول العلم
بالهندسيات ايضا
فكونها آحاد وما
قالوا ان الاهيات
فكونها محتاجة الى
غاية التجرد عما افه
الحس والوهم بعيدة
عن الاذهان لا ينساق
الذهن اليها بخلاف
الهندسيات فانها
علوم قريبة من
الافهام متسقة
لا يقع فيها غلط لكون
مبادئها بديهية من
حيث الذات والمناسبة
لا يفيد دفع النقص
(قوله على ان كثرة
الخ) فان الوجه
اعدم افادته العلم
الاختلاف اذ به
لا يحصل الجزم باحد
الطرفين واما كثرة
الاختلاف فان تمام
دعواها لترويج
الدليل فلا بدانه

لن يكون الامور السابقة مقربة لاحلة الفاضلة الى الامور اللاحقة وذلك اغا منتظم
بحركة مرمدة دورية ثم ان تلك الممكذات متى استعدت للوجود استعدت اذ انما
صدرت عن البارئ تعالى وحده ثبت عنه ولا تأثير للوسائل اصلها فى الابطال بل
فى الاعداد قلت هذا هو ما ذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة
المرمدة الدورية بمعنى على مذهبهم كمال لا يخفى والسمعية ينكرون افادة النظر
العلم اصلا قال فى شرح المواقف قائلون بالتنازع وبانه لا طريق الى العلم سوى
الحس قلت اعلمهم يدعون ظن التنازع لا العلم به فان التنازع ليس محسوسا وطريق
العلم مخصص عندهم فى الحس والمهندسون انكروا افادة العلم فى الاهيات متمسكين
بان اقرب الاشياء الى الانسان هو بته وهو غير معلومة من حيث المكنه وانها
جوهر او عرض مجرد اوما دى وقد تعارضت فيه الادلة والمنافضات ولم يقرر شئ
منها سالماعن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى
اقرب الاشياء اليهم فما طعنك باحوال الصانع وصفاته بل اغا يؤخذ فيه بالا ليق
والاخرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول
العلم وكون الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه وانما يستلزم فلا يلزم
من عدم ادراكه ان لا يكون الا بعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم
حصول العلم فى الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفته تعالى لا يحصل
بدون العلم الذى هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله
تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى الظن لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون فى العلوم
الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت
هذا الغايدل على العسر ودون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم
العلم لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (ولاحاجة الى المعلم) لانا
نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء
كان هناك معلم اولى وهم وان ساءوا حصول العلم بدون المعلم لكان قالوا انه لا يفيد
الحاجة عالم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقائد يجب ان تنلق من الشرع ليعتد بها
وانما كفى بصاحب الشرع معالما وبقرا ان اماما (وعلى ان للعالم صانعا قدما

لا يلزم من كون كثرة الاختلاف دليلا على عدم العلم كون نفس الاختلاف دليلا عليه (قوله كفى لم
بصاحب الشرع الخ) قالوا بعد ختم الرسالة لا بد له من نائب لصاحب الشرع فى كل عصر يعلمنا معانى القرآن
والاحكام معصوم من الخطا (قوله للعالم صانعا) صنع الشئ صنعا بالفتح والضم عمله كذا فى القاموس زيد
اللام فى المفعول وجعل خبرا ونزل اسم الفاعل منزلة اللازم ولم يزل ولا يزال أى ازل وابدى صفتان ما بينهما
لان القديم لا يكون غير مسبوق بالعدم ازل ولان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ابدى

(قوله بانه محدث) هذا على طريقة المتكلمين من الاستدلال بالحدوث على وجوده (قوله اكان تمكنا) السكونية
هو وجود اول واسطة بين الواجب لذاته والمكن في الموجودات (قوله لان القديم الخ) بناء على ان علته
الحاجة هي الحدوث والامكان مع الحدوث ويرد عليه انه يلزم ان تكون صفاته تعالى واجبة بذاتها اوحادية
وكلاهما باطل والجواب انها قديمة بذاته تعالى من غير تأثير وسببي وببانه (قوله فيحتاج الى محدث) لان
الحادث لا بد له من محدث فيلزم الدور والتسلسل ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه المقدمة بعد اثبات كونه
تعالى قديما اذ يكفي ان يقال وهو خلاف ثابت وهو كونه قديما (قوله ولو جوز الخ) بناء على ان علته الحاجة
الامكان على ما ذهب اليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين (قوله ان يكون الخ) فيكون الوجود زائدا
على ذاته لازما من لوازمه قبل والحق ان من قال ان ماهيته مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده نفس ماهيته
من حيث لا يشعر به فان ذاته تعالى اذا فرض منشأ لوجوده كان هو بذاته منشأ لا قوى الاثار وانما هو
الوجود الواجب فيكون ذاته عين وجوده اذ لا شيء يكون وجوده عين ماهيته الا انه منشأ الاثار بنفسها
من غير احتياج الى شيء آخر فيدفعه ما نقل عن بعض المحققين في شرح التبريد وشرح المقاصد ان صفات
الواجب لا تكون اثارا وانما (٣١) يمتنع عدمها لكونها لوازم الماهية وتحقيقة انه كما ان لوازم

الماهية الممكنة في
مرتبة جعل الماهية
وايست متأخرة عنها
كذلك لوازم ذات
الواجب في مرتبتها
وايست متأخرة عنها
حتى يقال انها اثار
له والماهية مفيدة
لها ومعنى قولنا ذاته
تقتضي وجوده
او انها علة لوجوده
ان ذاته بحيث لا يجوز

لم يزل ولا يزال) اعاد اعطى العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث
وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم
والاولان باطلان فتعين الثالث (واجبا ووجوده لذاته متممنا عدمه بالنظر الى ذاته)
اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم يتأني
التأثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوز التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى
الواجب ايضا فاعاد الدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان تكون
الدات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين كونه عين
وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير متزع من غيره وتفصيل
ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادئ النظر امر مشترك كافيه الجميع
وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يخصص في الممكنات بالاضافة
الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على كون الممكنات

ان تصف بالوجود لان هناك اقتضاء او تأثير او افادة ومعنى ما في شرح العقائد انسفة نقلا عن الامام
محمد الدين ان الواجب لذاته هو الله وصفاته أي ذاته تعالى متساوية بصفاته وان القديم لا يطلق على الصفات
مطلقا لانه لا يذهب الوهم الى كونها واجبة بالذات ولان القديم يساوي الواجب عندهم بل يقال انها قديمة
بذاته تعالى كما يقال انها واجبة بذاته تعالى وعلى ما قلنا لا حاجة الى ما قيل انه تعالى في صفاته موجب والى
تخصيص قوالهم كل ممكن حادث صادر بالاختيار وهذا محمل حسن لقول الاشعرى ان صفاته لاهو ولا غيره
وحله الغير على ما نقل عنه في الوجود يعني انها لا يمكن انفكاكها عنه في الوجود حتى يلزم تعدد القدماء
المتغيرة بل هي في مرتبة الدات ووجودها وجودها ليس متأخر عنه (قوله ومعنى ذلك الخ) أي ليس معناه
اتحادهما في المفهوم فان الوجود امر اعتباري فكيف يكون عين الواجب بل معناه ان مصداق جل الوجود
عليه نفس ذاته وهو معنى كونه وجودا خاصا قائما بذاته وكذا في عينة سائر الصفات (قوله وانما يخصص
الخ) فوجودات الممكنات خصص الوجود المطلق اذ لا دليل على كونها افراد مختلفة الماهية

(قوله بهذه الحثية) أى كونها بحيث ينتزع عنها الوجود المشترك (قوله تخصيصه بسلب الاضافة) أى
 بالافتقار وعدم العروض وقيامه بنفسه (قوله ليس عين الواجب) لانه من المعقولات الثانية ينتزعه العقل
 بعدم لاحظة لا تارة لعدم درة عنه (قوله فيكون النزاع) لان القائمين بزيادة ارادوا به المفهوم المشترك
 بين الموجودات والقائمين بنفسه ارادوا به المعنى القائم بنفسه وهذات الواجب تعالى عند القائمين بزيادة
 الوجود لانهم استدلوا على تهيمته بالوجود فالخلاف راجع الى مجرد الاصطلاح وتسميته وجودا (قوله
 المراد به الخ) يعنى ان هو نامعنى للوجود متفقا عليه بين الفريقين وهو ما يكون مبدأ النزاع هذا المفهوم
 الذى كلى المبدئى المتصور والنزاع فيه فانه فى الواجب ذاته تعالى بذاته من غير ملاحظة امر آخر
 اما كمالات اثر الفاعل أى لا بد من النزاع الوجود عنها من ملاحظة امر آخر وهو اثر الفاعل اما اذا قلنا اثر
 الفاعل الاتصاف بالوجود فلا بد من ملاحظة الاتصاف بالوجود واما اذا قلنا اثر الفاعل نفس المساهمة
 فلا بد من ملاحظة الجعل البسيط وكون ذواتها تابعة للفاعل (قوله قلت القائمون الخ) يعنى ان عالم ببقى النزاع
 بين الفريقين اذا كان **كون المساهمة علة للوجود** (٣٢) لكنه باطل عند القائمين بالعينية

بهذه الحثية مستندة الى وجود يكون تخصيصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود
 الحثى الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك بترك المبدئى فلا شك انه
 ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلاحا على
 تسميته بالوجود فيكون النزاع نظائما لما مراد ما هو مبدأ النزاع هذا المفهوم
 المبدئى وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته وفى الممكنات اثر الفاعل فان قلت على
 مذهب جمهور الملة كالمين ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ
 لا نزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت القائمون بالعينية استدلو على
 بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة بان الشئ عالم يوجد لم يوجد لان اليجاد
 فرع الوجود فلم كانت المساهمة علة للوجود ما لزم تقدم وجودها على اليجاد فانفسا فان
 كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام
 اليه حتى يتسائل او ينتهى الى وجود هو عينه على ان البداهة حاكمة بان الشئ لا يكون
 له الوجود واحد فيكون بذاته مبدأ لا نزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق
 وبهذا التقرير يستكشف كثير من الشبهة واثقن ذلك بالنأمل الصادق (ولا خاف

(قوله فيكون بذاته
 اعمالى الخ) أى اذا
 كان هذا المذهب
 بطلا فيكون مبدأ
 لا نزاع غير متصور
 بذلك الطريق لانه
 صحت على جواره
 فيكون النزاع معترضا
 ان ان منشأ هذا النزاع
 بتجوير عليه المساهمة
 لوجوده وعدمه
 (قوله كثير من
 الشبهة) التى اردوها
 ان تكون على

سبل المعارفة الى الاول الوجود معلوم بالضرورة وحقيقه الواجب غير معلوم انه قار غير
 المعلوم غير المعلوم الشافى ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضى التحدد
 ويكون فى الممكن ايضا مجردا او لا مجرد فيكون فى الواجب ايضا زائدا ولا يقتضى شيئا منهما فيحتاج الواجب
 الى مجرد الى الغير الشافى ان مبدأ الممكنات ان كان الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ الجميع
 الممكنات وهو محال وان كان هو الوجود مع التجرد لزم تركب الواجب وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون
 كل وجود مبدأ لكافة الالات فتختلف الحلال لا تتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشئ علة لنفسه واعلمه
 مع بالذات لا لا تتفاء شرط المبدئية الرابع الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويحالفها فى الحقيقة
 ومما لا مشترك غير ما لا يميز والاختلاف الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون فى الاعيان لزم
 ان الواجب ضرورى ان وجوده لا يكون مجردا وان كان الكون مع التجرد لزم تركب الواجب من الوجود
 والرد مع انه عدمى لا يصلح جزا الواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا بذاته بل بتوسطه

الذي هو التحدوان كان غير السكون في الاعيان فان كان بدون السكون في الاعيان فمحوال ضرورية انه لا يغفل
 الوجود بدون السكون وان كان مع السكون فاما ان يكون السكون داخل فيه فليزعمهم تركب الواجب او خارجا
 عنه وهو الظاهر لان معناه زيادة الوجود على حقيقة الواجب ولا يخفى ان هذه الشبهة اغتدل على زيادة
 الوجود المطابق على ذات الواجب وقد انكشف بالتقرير السابق انه لا نزاع فيه انما النزاع في ان الواجب هل
 هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا ولا شئ من الشبهة المذكورة لا يدل على زيادته (قوله للدلالة
 العقلية) وثبوت الدلالة العقلية لا يتوقف على خالفته فضلا عن عمومها (قوله كقوله تعالى الخ) الاستدلال
 بالاثنتين يتوقف على كون العام قطعيا في عمومهما كما هو مذهب الحنفية وعلى ان اخراج الواجب تعالى عنهما
 بالعقل فلا يضر لقطعيتهما (٢٣) (قوله وهل من خالق الخ) الاستفهام انكارى أى لامن

خالق غير الله (قوله
 اختراعا) أى ايجادا
 في القاموس
 اختراعه انشاء
 وابتداه وليس المراد
 منه ايجاد
 الاختراع الذى هو
 مذهب الفلاسفة
 كما وقع في كلام بعض
 الماظرين (قوله
 من التعاق) وهو
 تعاقب قدرة العبد
 وادارته الذى هو
 سبب عادى لخلق
 الله تعالى في العبد
 بذلك الفعل يعنى
 ان عادة الله تعالى
 جرت انه اذا صرف
 العبد قدرته وادارته

سواء) جوهره كان المخلوق او عرضا للدلالة العقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق
 كل شئ فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة
 السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان
 الحوادث كلها احادته بقدرة الله من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد وبين ما لم
 تتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الخبر المحض بالضرورة فان يدها العقل حاكمة
 بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالدلالة
 العممية التي ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب
 ان يعتقد انها مقدرة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من
 التعاقب يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله
 وباعتبار نسبتها الى قدرة الله خالقا فهي خالق الرب ووصف العبد وكسبه وقدرته
 خالق الرب ووصف العبد وليست كسباله واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة
 العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما
 جميعا باصل الفعل والقاضى ايضا على انها مجموع القدرتين لكن قدرة الله
 تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية قلت الظاهر انه لم يرد
 ان قدرة العبد مستقلة في خلق الطاعة والمعصية والالزام عليه ما لزم على
 المعتزلة بل اراد ان قدرته مدخل في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة
 ومعصية وقال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله
 تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبني

عقائد الى الفعل تعالى قدرة الله وادارته بخالق ذلك الفعل في العبد فالمكسوب فعل وقع في
 محل قدرته ولا يتفرد القادر به (قوله فحركة العبد الخ) فهي مقدور واحد داخل تحت قدرتين من جهتين
 لا استحصالة فيه (قوله فهي خالق) أى الحركة مخلق لخلق الرب ووصف العبد لكونها حاصلة فيه فيقال انه
 محرك ومكسوب له لانها تتعلق بقدرة العبد وادارته اولاً ثم تتعلق بها قدرة الله وادارته على سبيل جرى العادة
 (قوله وقدرته) أى قدرة العبد لمخلوق الله ووصف له لكونها حاصلة فيه وليست كسباله لعدم تعلق قدرته
 ارادته بها (قوله بمجموع القدرتين) على سبيل جرى العادة بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه وليس يلزم منه
 ان في قدرته تعالى وعدم استقلاله في الابدان (قوله الظاهر انه الخ) لا يخفى ان وصف الطاعة والمعصية
 مراعاتي اذ معناها موافقة الامر وعدم موافقته له وليس حقيقة باحتي يلزم استئصال العبد في خلقه

أقوله متفقون على صدور الخ) هذه العبارة لا تدل على كون الكل صادرة عنه بلا واسطة بل نقول ما مر من أن بعض المحققين في مذهب الفلاسفة اختار استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة دون الاعتبار العقلية الخ لا يدل على كون الوسائط فاعلة على مختارها لشرائطها ولا استحالته في كون الشروط أموراً عقلية وكذا ما نقله عن التخصيل لا يدل على ذلك صريحاً (قوله بأن قدرة العبد الخ) قال لا تمدى أن قدرة العبد من شأنه التأثير حتى لو لم تسميتهما قدرة الله تعالى كانت كافية في الإيجاد فلا يكون تسميتهما قدرة بمجرد اصطلاح واتضح الفرق بين القدرة (٣٤) والعلم (قوله وبأنه لما لم يكن الخ) أعلم أنه قد ران

لفعل الاختباري
مبادئ أربعة مترتبة
أولها تصور الملائم
والثاني الشوق
والثالث منه والثالث
الارادة وهو مبدل
بعقب اعتقاد النفع
وهي تأكد الشوق
كجاء الرابع صرف
القوة المنبثقة في
الأعضاء ولا شك
أن صرف القدرة
مترتب على المبادئ
الثلاثة التي ليست
باختيار العبد فلا
فرق بين مذهب
المعتزلة والاشاعرة
أي باعتبار أن قدرة
العبد مؤثرة عند
المعتزلة دون
الاشاعرة وهذا
الفرق لا يؤثر في
استحقاق الثواب

على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مدعهم أنه تعالى فاعل لحوادث كلها كما سبق
نقله عن الشفاء وصرح به في شرح الاشارات ايضاً حيث قال شنع عليهم أبو البركات
البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي هي المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة
إلى العالية والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول وتجعل المراتب شروطاً وطاقماً عدة
لا فاضته وهذه مؤاخذه تشبه أن تأخذ ذات اللفظة فان الكل متفقون على صدور
الكل منه جل جلاله وإن الوجود معلول له على الإطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم
لم يكن منافعها لما أسسوا وبنوا مستلزم عليهم وقال بهم منيار في التخصيل وإن سئلت
الحق فلا يصح أن يكون علل الوجود إلا ما هو برى عن كل وجه عن معنى ما بالقوة
وهذا هو المبدأ الأول لا غير وما نقل عن افلاطون أن العالم كرة والأرض نقطة
والإنسان هدف والأفلاك قسي والحوادث سمهم والله هو الرامي فابن الممر يشعر
بذلك ايضاً وقد شنع المعتزلة على الأشعرى بأن قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتميتها
قدرة بمجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبأن الفرق بين القدرة
والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبأنه لما لم يكن لعبد اختيار فلا يستحق الثواب
والعقاب والجواب أن القدرة لا تستلزم التأثير بل ما هو أعم منه ومن اكتسب
والفرق بينهما وبين العلم بأن القدرة تستلزم هذا العلم ولا يستلزمه العلم وأما عدم
استحقاق الثواب والعقاب فلا قدح في أصول الأشعرى وسيأتي بسط الكلام فيه
إن شاء الله ولنا في مسئلة خلق الأعمال رسالة منفردة (منصف بجميع صفات الكمال
منزه عن جميع سمات النقص) نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه أن هذه المقدمة
مما أجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى أن بعض المانصفين استدلل على وحدة الواجب
بأن كون الشيء منفرداً أولى بالنسبة إلى ذلك الشيء من كونه مشاركاً لغيره والواجب
يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وأنت تعلم أنه كلام خاطي
بل شعري وإن ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء

والعقاب فان العبد مكردهم في افعاله المأذون به يستحق الثواب والعقاب فما هو جوابهم في
وهو جوابنا (قوله لا يستلزم التأثير الخ) فانه تعريف المذكور تعريف لا حد نوعي القدرة (قوله فلا قدح الخ)
لأن ترتبها على الفعل بطريق جرى العادة والله تعالى مالك المليك متصرف في ملكه كيف يشاء (قوله أنه
كلام خاطي) لأن الانفراد والمشاركة ليس شيء منهما في نفسه أولى من الآخر بل باعتبار ما فيه الانفراد
والمشاركة وهو قد يكون صفة كمال وقد يكون صفة نقص ألا ترى أن المعصوم انفراد في عدم المطابق
ليس كماله

(قوله متكلما) الصواب اسقاطه اذ الحكيم لا يقول به (قوله أو غيره الخ) لا يخفى ان الغير مضاف الى المتبوع
بمعنى الزيادة عليه في الخارج والغير مضاف الى نفوه مضاف الى معنى اخص من ذلك وهي امكان الانفكاك فلا تقابل
بينهما فالصواب انها عين الذات أو زائدة عليها في الخارج (قوله من الاعتبارات العقلية) ان اراد انها من
الاعتبارات العقلية التي يتزعمها العقل من الذات والاتصاف بها انتزاعى فالحكيم ايضا يقول به وان اراد
انها من الاعتبارات التي الاتصاف بها حقيقي كاتصاف زيد بالجمي كما ذهب اليه المحققون من المتكلمين
والصورية بناء على اثباتهم الحبيبة (٣٥) والعلمية والقادرية والمرددة وهي احوال ليست بموجودة

ولامعدومة فاذا ثبت
على قول مثبتتي
الاحوال مهم (قوله
واستدل الفريقان
الخ) الصواب
استدل الحكماء
لان المذكور دليل
الحكماء وأما المعتزلة
فاذا قالوا بالعينية
لئلا يلزم تعدد
القدماء على ما سيبي
(قوله يمنع احتياجها
الى علة) يعني سلمنا
انها ممكنة محتاجة
الى الموصوف لكن
لا نسلم انه لا بد لها
من علة لان علة
الاحتياج الى غيره
انما هو الحدوث وهي
قديمة بذاته تعالى
من غير احتياج
الى الفاعل والمحتاج

في كونه تعالى عالما قادرا مريد امتكلاما وهكذا في سائر صفاته واثباتهم تحتها وافي لكون
الصفات عين ذاته أو غيره أو لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول
وجهور المتكلمين الى الثاني والاشعرى الى الثالث والفلاسفة حققة واعينية
الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ الانكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ
الانكشاف على ذاته بذاته كان عالما بذاته وكذا الحال في القدرة والارادة
وغيره ما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان تكون الصفات مغيرة للذات
فانما محتاج الى انكشاف الاشياء علمنا الى صفة مغيرة لنا قائمة بنا وهو تعالى
لا يحتاج اليها بل بذاته تنكشف الاشياء عليه ولذا قيل محمول كلاهم في الصفات
واثبات نتائجها وغايتها وأما المعتزلة فظاهرا كلاهم انما عندهم من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريقان على نفي الغيرية بانها لو زادت
لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات
الواجب أو غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما قادرا امثالا الى الغير
وبالجملة يلزم احتياجها في صفات الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا
بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي أمور متكررة وهو تعالى واحد
من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه في موضعه وايضا يلزم كون
البيسط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه أصلا فاعلا وقابلا لشيء واحد معا وقد بين في
موضعه استحالة وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج
عندنا هي الحدوث وهي قديمة لا تحتاج الى علة أصلا وضعفه ظاهر لان من يقول بان
علة الاحتياج عندنا هي الحدوث ينفي القديم الممكن وأما اذا ثبت قديم ممكن فممنوع
احتياجها فكبر تصرف التساوي لا بد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات
الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها

الى الفاعل ما سوى الله تعالى وصفاته (قوله من يقول بان علة الحاجة للحدوث ينفي القديم الممكن) فيه انه
ينفي القديم الممكن سوى الله وصفاته ويقول بقديم الصفات نعم الكرامية ينفون القديم الممكن ويقولون
بحدوث الصفات (قوله اذ مع التساوي الخ) هذا على القول بان علة الاحتياج الامكان صحيح وأما على
القول بان علة الاحتياج للحدوث فلا بد بعد تسايم ذلك لا يكون القول بقديم ممكن لا يحتاج الى علة مكبرة
(قوله لا يمكن انكاره الخ) المانع انما يمنع الاحتياج الى العلة أي الفاعل لا الاحتياج الى الموصوف فلا
تناقض ولا مناقضة عنده على القول بان علة الاحتياج للحدوث

(قوله لم تكن علة الاحتياج الحدوث الخ) الغائل يكون علة الاحتياج الحدوث اغما بقول انه علة الاحتياج الى الغا على لا علة الاحتياج مطلعا فان صفاته تعالى تكونها لازمة لذاته ليست آثارا له على ما مر نقلا عن بعض المحققين (قوله لا تصاف بسلوب واصافات الخ) قال الخارج في حاشية التجربة في جواب هذا المنع ان تصاف الواجب بالسلوب والاضافات المتكررة اغما وبعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه والاكلام في الصادر الاول فليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات قلت فان سلب الشيء لا يتوقف على شيء فالواجب تعالى في أي مرتبة فرض يتصف بسلب ما عداه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شأنا منضمما الى العلة تعدد العلة لاجله بل مصداقه ان تؤخذ ذات العلة وينفى ما عداها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة (٣٦) والثاني ان يعتبر والى نحو

قول متناقض في نفسه ومتناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم تكن علة الاحتياج هي الحدوث وقيل ولولمنا الاحتياج فلان لم يكن انه لا يجوز كون علته غير الواجب والدليل اغما قام على وجوده وجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغنائه في صفاته عن غيره فلم يعم عليه جهة وانت تعلم ان هذا يخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل يخالف للقطرة السالمة ولولمنا كون علته الواجب فلان لم يكن علة واحدة حقيقة لا تصافه بسلوب واضافات كثيرة ولولمنا كونه واحدا حقيقة فلان لم يكن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم بان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ يجادها بالاختيار غير متصور ولا يحدور فيه من حيث كونه مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولولمنا فاعلا عقل يخصص القاعدة العقلية كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء وهذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى لكنه اشار اليه بقوله منتصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به في العينية بناء على ما قبل من ان مذهب الحكماء في الصفات واثبات غاياتها واستبدال الغائلون بالغدير بان النصوص قد وردت بكونه تعالى عالما وحسما وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معال بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات

تحقق ينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود لا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا تعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارة وفيه بحث اما أولا فلانه موصوف اما بالوحدة الحقيقية أولا فان كان موصوفا بها تكون له جهة فيصير بسببها مصدرا لاثرين وان لم يكن موصوفا بها لا يكون واحدا حقيقة فافلم لا يجوز صدور

الكثرة عنه واما ثانيا فلان صدور الكثرة اغما يقتضي وجود جهة واحدة فيه لا انضمامها معه وايضا فيجوز ان يكون ذاته الواحد الحقيقي مبدا لانتزاع سلوب واعتبارات بها تصير علة لصدور الكثرة والاضاف بها انتزاع لاحقيقي فلا يكون حصوله بعد صدور الكثرة (قوله بان هذا) أي القول بكون علته الواجب (قوله غير متصور) لانه يستلزم تقدم القدرة والارادة والعلم على انفسها والالتسلسل وفيه انه يجوز ان يكون وجودها الرابطي مقدما على وجودها في نفسها فبالاعتبار الاول تكون علة لنفسها بالاعتبار الثاني من غير لزوم شيء من الامرين (قوله ولا يحدور فيه) أي في كونه موجبا في صفاته (قوله من حيث الخ) وان كان فيه تحذير من حيث ان الايجاب نقص (قوله للقاعدة العقلية) أي كونه مختارا في جميع آثاره وان كل ممكن حادث (قوله لان القاعدة لا تشملها) لكون صفاته تعالى محتاجة اليه مع قدمها (قوله اشار اليه الخ) بناء على ان المتبادر

من الانصاف الانصاف الحقيقي أما الصفات في نفسها فيجوز ان تكون موجودة كما هو مذهب المشايخ
 أو أمورا اعتبارية كما ذهب اليه المحققون والصوفية (قوله فان قياس الخ) الظاهر ان يقول فانه قياس
 فقهي مع الفارق اذ عبارته توهم ان كل قياس من الغائب على الشاهد مطا لقياس فقهي مع الفارق فلا
 بد من ارادة هذا القياس بجملة الاضافة على العهد (قوله وليس معنى العالم الخ) ولو سلم معناه ما قام به العلم
 بالمعنى المصدري أعني الانكشاف فانه المشتق منه لا معنى في الصفة الحقيقية بل نقول في الشاهد أيضا كذلك
 وكونه بمعنى الصفة الحقيقية لم يقم عليه دليل (قوله بل ما يعبر عنه الخ) الأولى الاكفاه بقوله بل معناه أعم
 من أن يقوم به العلم أو لا لأنه يمكن ان يناقش ان معنى أبا بالانجليزية من قام به دأنا شيء وكذا في سائر المراتفات
 (قوله بديهية) نفى العينية (٣٧) بمعنى عدم الاتحاد في المفهوم بديهية وليس النزاع فيه

انما النزاع في العينية
 بحسب الحقيقة
 ودونه خبط القناد
 (قوله وان تعلم الخ)
 لو كان مرادهم من
 الامثلة الاستدلال
 كما ذكره الشارح
 اتم وجهه الضعف
 اما لو كان مرادهم
 ان اطلاق الغير على
 ما عنيناه ليس
 اصطلاحا فقط بل
 الاطلاق المذكور
 واقع في العرف
 واللغة والشرع حيث
 اطلقوا في هذه
 الامثلة لفظ الغير
 على ما ينقل عن زيد
 في وجوده من اقرا

وايضاً العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهما كذا اوضحه طاهر فان
 قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الاتري ان القدرة قد تنزل في
 الشاهد وقد تنزاد وقتقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري وانما عوفي الغائب
 بخلاف ذلك كما وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهام كلام أهل العربية ذلك
 بل معناه ما يعبر عنه بالانجليزية بدأنا مجرداته في اللغات الاخرى هو أعم من أن يقوم
 به العلم أو لا واستدل القائلون بأما الا هو ولا يعبر به بان نفى العينية بديهي فلا يحتاج
 الى دليل وأما نفى الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف
 ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد أو ليس فيها غير عشرة
 رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وان تعلم ضعفه اذ المراد بهذه
 الامثلة نفى الغير المتيقن من نوعه والارم عدم كون ثوب زيد والامثلة التي في الدار غيره
 ولا قائل به وقد عرفت الاشعري الغيرين بانهم ما موجودان يصح عدم أحدهما مع
 وجود الآخر واعترض عليه بما اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة
 مع انه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما
 موجودان جازانفكا كما في حيز او عدمه قلت النقص غير وارد لان الجسمين
 المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قدم عندهم سوى انه وضعاته
 فيمكن في دفع هذا النقص المنع اذ الناقض مدع في الابدله من اثبات مادة النقص
 ولا تكفيه الاحتمال والفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام
 فيمكن أن يمنع عدم حوا وجود أحدهما مع عدم الآخر أن ما قيل من ان ما ثبت قدمه

نوعه فلا يتم كيف ولو كان مرادهم الاستدلال لم تكن الصفات المحدثه انصافا غير الذات مع ان تحقيق مذهب
 الاشعري كما في شرح المواقف ان الصفات منها ماهي عين الذات وهي الوجود ومنها ماهي غير الذات وهي
 الصفات الاضافية ومنها اما ليست عين الذات ولا غيرها وهي الصفات الحقيقية (قوله غير المتيقن من نوعه)
 أي غير الشيء الذي ابقى من الحكم السابق من نوع ذلك المتيقن وهو زيد وعشرة رجال في المثالين
 المذكورين والناظر يرون صحفوها بالمعنى من النفي ووجهها توجيهات باردة (قوله باننا اذا فرضنا الخ)
 يعني انا اذا فرضنا جسمين قديمين فلا شك في تغايرهما انما التردد في وجودهما مع ان اللازم من التعريف
 المذكور ان لا يكونا متغايرين وحينئذ يندفع بحث الشارح بان مادة النقص يجب ان يكون موجودا كما
 قالوا في تعريف الجوهر بماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع انما لم يعتبر الوجود بالفعل لا بالذات

فرضنا جلا من يافوت أو بحرام من زئبق فلا شك في جوهرية ما مع الشك في وجودهما (قوله فيحدث المانع الخ) فيه أنه لا بد له من علة فاما وجود حادث فإزيم التسلسل في الحوادث وعبارة شرح المواقف صريحة فيما ذكرنا وأما عدم أمرنا يجوز أن يكون سابقا لأنه يستلزم قدم الحادث فيكون لاحقا قلنا الكلام في ذلك العدم اللاحق بأن يكون ذلك نزوال حادث آخر فإزيم وجود الحوادث الغير المنتهية المتجمعة اللهم إلا أن يقال يجوز أن يكون حدوث الحادث بواسطة أمر متجدد في نفسه يكون عدمه السابق على تجدد شرطاً لوجود القديم (قوله ولا شبهة الخ) فيه أن مرادهم محبة وجود أحدهما مع عدم الآخر في نفس الأمر سواء كان بينهما علاقة للزوم أو لا وكيف والأشعرى لا يقول بالزوم بين الشيئين إذا كل الممكنات عنده مستندة إليه تعالى ابتداء (قوله لا امتناع عدم الباري) لا بد من ضم وامتناع التحيز عليه تعالى لأن التعريف المختار مشتمل على قيد في عدم أو حيز فالبيان قاصر ولا يمكن أن يقال أنه تركه أظهوره لأن امتناع التحيز ليس أظهور من استحالة العدم عليه تعالى (قوله بل بالعلة والمعلول مطلقا) لا معنى لهذا الترفي لأن الواجب أن كان علة لا يمكن فهو مذكور بقوله (٣٨) انتقض بالباري مع العالم وأن كان العين

امتنع عدمه غير مسلم إذ يجوز أن يكون وجود القديم متوقفا على عدم أمر مانع فيحدث المانع منه وينفي القديم ولأن تنزل عن هذا المقام أيضا فالمراد أنه يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر لا تنعاه علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله في الزوم بينهما وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم أحدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل أقدمهما فلا نقض به ولا شبهة في أن هذا المعنى هو المراد من التعريف فإس علاقة للزوم عندهم التي تنافي الغيرية لقرب أحدهما من الآخر لا يجوز مصاحبتهم دائما وأورده على التعريف المختار أنه أن يريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري تعالى والعالم لا امتناع عدم الباري وبالعرض مع المحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وأن أريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيزيم أن يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين وأجيب عنه بأن المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو في العقل بأن نتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك في الصفات بالنسبة إلى الموصوف والجزء بالنسبة إلى الكل وقال الاستاذ

علة للعرض قائم به فقد ذكر بقوله والعرض مع المحل بقى العين إذا كان علة للعين آخر كالجوهـر والفرد للجسم والحشب للسريـر والعين إذا كان علة لعرض غير قائم به كالنجاراهيئة السريـر والعرض إذا كان علة لعرض آخر كالضرب لالم المضروب وفي هذه

الصور الثلاث الانفكاك حاصل بينهما في الحيز ولا صورة للعلة والمعلول سوى ما دلل قدس لان الموجود من غير في الزاوية والعين والعرض عند المتكاملين (قوله فوجود الجزء بدون الكل الخ) لك أن تقول الكلام في الجزء الخارجي وهو لا يكون الاشغابا إذا التكى لا وجوده في الخارج ولا نسلم وجود الجزء الاشغابا بدون الكل إذ من مشغباتها انضمامه ودخوله في الكل (قوله ووجود الخ) فيه أن المراد صحة وجود أحدهما مع عدم الآخر في نفس الأمر ونسلم في الصفات اللازمة جواز وجود الموصوف بدونها في نفس الأمر وأما غير اللازمة فهي مغايرة لموصوفها (قوله بأن نتعقل وجود كل الخ) أي نصدق بوجود كل منهما ونجزم بصدق الجهل عن تعقل الآخر أي الجزم بوجوده (قوله فلا يجوز مثل ذلك الخ) لا يخفى أن النقض على تقدير ارادة الانفكاك من الجانبين إنما كان بالباري مع العالم وبالعرض مع المحل وبالعلة مع المعلول قالوا يجب أن يقول والباري مع العالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول كذا ذلك وأما النقض بالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فأنما كان إذا أريد الانفكاك من جانب واحد إلا أن يقال ترك ذكره أظهور

الانفكاك من الجانبين في الصور الثلاث وفي ظهوره في العرض مع المحل نظرو قوله ولا يجوز مثل ذلك الخ
 لدفع ان يقال انه رد حجة النقض بالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لجواز الانفكاك بينهما من
 الجانبين في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وحاصل الدفع انه لا يجوز ذلك لان الكلام
 في الصفة أو الجزء الموجودين في الخارج وهما جزئيان والصفة الجزئية لا يجوز تعقل وجودها بدون الموصوف
 وكذا الجزء الشخصي الذي حصل في الكل لا يجوز وجوده بدون الكل (قوله امام هذا القيد فلا صحة
 لهذا الجواب) لانه يصير حاصل التعريف ان الغير بين هما الموصوفان اللذان يصح انفكاك كل واحد
 من الآخر في التعقل في حين بان يتعقل تحيز كل واحد بدون الآخر في عدمه بان يتعقل عدم أحدهما
 بدون تعقل الآخر وهذا لا يصح في العالم بالنسبة الى الباري اذ يجوز ان يتعقل تحيز العالم بوجوده بدون ان
 يتعقل الباري أي بالغفلة عنه ولا يجوز ان يتعقل تحيز الباري مع انفكاكه عن العالم اذ لا يجوز عليه التحيز
 والعدم (قوله والعقل لا يجوز وجود الخ) فيه انه لو لم يجوز العقل وجود العالم بدون الصانع امكان العلم
 بوجود الصانع بعد العلم بوجود (٣٩) العالم بديهيا ولما احتج الى اقامه الدليل بالحدوث أو الامكان

على وجوده (قوله
 بل المعلوم مطلقا
 الخ) فيه انه في المعلوم
 من حيث انه معلول
 مسلم واما ذات
 المعلوم فيجوز العقل
 وجوده بدون العلة
 (قوله ولو عرف
 الغير الخ) هذا
 عند من يقول
 بالزوم بين الشئ وبين
 اما عند الاشعري
 فلا اذ لا علاقة عنده

فدس سرته في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذ لم يكن في التعريف قيد عدم
 او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى
 معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا
 للطابق وغيره حينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل
 وجود كل منهما بدون وجود الآخر فلا مطابقا وغير مطابق قلت هذا الجواب غير
 صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود أحدهما بدون
 الآخر تحيزا ليعقل وجود أحدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون
 الصانع بل المعلوم مطابقا بدون العلة وارعم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم
 التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغير ان
 بانهما الشئيان اللذان لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر خروج الجزء والكل
 والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع القوازم والمزومات
 خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا

بين الشئيين بل مجرد الدوران العادي وقد مر غير مرة (قوله لا يستلزم عدم أحدهما) أي شئ منهما عدم
 الآخر (قوله خروج الجزء والكل الخ) لا يستلزم عدم الجزء عدم الكل كما حققه وفيه ان عدم الجزء عين
 عدم الكل كما حققه السيد في حاشية شرح المختصر العنقدي فلا استلزام (قوله والصفة والموصوف)
 لا استلزام عدم الموصوف عدم الصفة امكن يلزم ان لا تكون الصفات المحدثة ايضا مغايرة لموصوفها
 (قوله ويمكن ان يكون الخ) باريجعل قوله يصح وجود أحدهما بدون الآخر على عدم الاستلزام لا على
 عدم الصحة في الخارج امكن اغماضه لوقال الاشعري بالزوم بين الشئيين وعدم الجزء عين عدم الكل عدم
 والصفات القديمة ذات الواجب اغماض لا يجوز العدم عليها لعدم الاستلزام الذات لها (قوله فلا يرد عليه الا
 النقض المذكور) في بعض النسخ بدون كلمة الا ووجهه البعض بان المراد النقض بالجمعيين بين القديمين واما
 على ثبوت الافة عنها انه اذا كان مراد الشيخ ذلك لا يرد عليه الا النقض المذكور أي جميع القوازم والمزومات
 لا الجزء والكل والصفة والموصوف وعلى التقديرين قوله يمكن ان يكون مراد الشيخ الخ تكرار بلا فائدة لانه
 قد ذكر هذا بقوله فلا شبهة في ان هذا هو المراد من التعريف الخ وقد ذكر النقض المذكور بقوله وأورد على

ان تعرف المختار الخ اللهم الآن يقال انه على تقدير ثبوت التوطئة ونحوه يدقوله ولوقبل هما الشيان الى قوله
 اندفعت تلك النقوض (قوله تحقفا) كفاي الاجسام وصفاتها والجزء مع الكل المقدارين او تقدير كفاي ذات
 الواجب وصفاته ثاا الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تقدير اعني انهما لو فرضا محسوسين كانا
 متحدان في الاشارة بانها ما هناك او هنا وفيه ان فرض كثرهما محسوسين محال فيوزان يستلزم المحال وهو
 عدم اتحادهما في الاشارة (قوله وما نقل الخ) في شرح العقائد نقلا عن التبصرة ان كون الواحد من
 العشرة والبدن من زائد غيره ما محال فيل به احدهم المتكلمين سوى جعفر بن الحرث وقد خاف في ذلك
 جميع المعتزلة وعندك من جهالاته وهذا الالاعتبار اسم لجميع الاحاد متناول لكل واحد مع اغباره في
 كان الواحد غيره اصار غير نفسه لانه من العشرة (٤٠) وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان

انقض المد كود ولوقبل هما الشيان اللذان لا تكون الاشارة الى احدهما عين
 الاشارة الى الاخر تحقفا او تقدير اندفعت تلك النقوض ولكن يدخل في ذلك الجزء
 والكل ولا بأس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك
 للجزء والكل وما نقل من ان القول بغيره الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحرث
 وقد خاف في ذلك جميع المعتزلة وعندك من جهالاته لا يصح التعويل عليه كيف
 والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري
 فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك وقال الامام
 الرازي ان هذا الاصطلاح من الشج على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما خص
 العرف لفظ الدابة بذات القوائم الاربعة قلت وانت خبير بان الغرض وهو في لزوم
 تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية
 وقال صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كفاي سائر
 المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا الغايص في المشتقات مثل العالم والقادر لافي
 مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يشبهها والمعتزلة ينفونها ويرغمون انه يلزم
 من اثبات تعدد القدماء والاشعري يجب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا
 ولا غيره واسم تلك المعتزلة بانه لو كان للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم
 قيام الحوادث بداته تعالى وخلافه عن في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء
 والنصارى كبرت باثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن أثبت الاكثر والجواب
 فكثير النصارى لا يثبتهم قدماء مستقلة بذواتها وهذا جواز الانتقال بعضها
 بعض الابدان وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من ذ

يتردد غيره امكن
 الابد غير نفسه هذا
 كلامه ولا يخفى ما فيه
 وهو ان مغايرة الجزء
 للكل لا تقتضي
 مغايرة لكل واحد
 من اجزائه حتى
 يلزم مغايرة الواحد
 والبدن نفسه (قوله
 لا يترتب عليه) ان
 الاصطلاح على
 معنى لا يكون جهة
 على عدم التعدد
 في نفس الامر فالحق
 ان يعترف بالتعدد
 والغيرية وان
 الكفر تعدد الذات
 القديمة لا تعدد
 الذات والصفات
 كما ذكره الشارح

ومن هذا اظهر ان قوله ولوعرف الغير ان الى قوله وما نقل من ان القول الخ اشتغال بما
 لا ينبغي لان المقصود تحقيق مراد الشيع من كلامه لا تعريف الغيرين والافالاخصر الاوضح ان يقال هما
 الشيان اللذان ليس احدهما اجزا للآخر ولا صفة له (قوله ولهذا جواز الخ) فيه ان يجوزهما
 اقنوم العلم الى عيني عليه السلام دليل على قولهم بكونه ذاتا ماسة مستقلة اذ عدم جواز الانتقال
 الصفات يدهي ولذا اعترض عليه بان لزوم الكفر ليس بكفر بل التزام واجب بان اللزوم اذا كان بينا
 بتزلة الالتزام فتعادل عدم جواز الانتقال باثباتهم ذاتا ماسة مستقلة محل مناقشة فالصواب ان يقال
 يجوز الانتقال بعضها اما انتقال البعض الى البعض فلم اطاع عليه (قوله واثبات ذاته وصفاته

فيما قيل أنه بازم من اثبات الذات وصفات قديمة اثبات ذوات قديمة لان الذات القديمة مع كل واحد من
 الصفات موجودة مغايرة للذات بالذات وايست من الصفات وهو ظاهر وايست عين الذات القديمة لان
 الشكل مغاير للعز به بالذات ولا شبهة في وجود المجموع ايضا عند وجود كل واحد من اجزائه واعتبارية التركيب
 لا تنافي وجوده حقيقة فبازم القول بذوات قديمة فمدفوع بان مجموع الذات والصفة ان اعتبر مع الوحدة
 فلا شك انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج وان اعتبر مع قطع النظر عن الوحدة فهو امور متكررة وايست
 ذاتا ولا صفة بل مجموع من الذات والصفات (قوله فهو عالم) العاء للتفصيل اشارة الى أنه كما يجب الاعتقاد
 بكونه تعالى متصفا بصفات السكالك اجمالا يجب الاعتقاد بتفصيل كمال صفاته تفصيلا وليس للتفريع على
 كونه متصفا بصفات السكالك على ما وهم اذ لا يصح تفريع شمول علمه وقدرته وارادته على أنه متصف بصفات
 السكالك ما لم يثبت كون الشمول صفة كمال (قوله اما سمعنا الخ) هذان دليلان على ثبوت اصل العلم ولذا
 قدمهما على قوله بجميع المعلومات امكن اثبات العلم بالدليل السمي مشكل لان ثبوت الشرع موقوف
 على علمه تعالى لما تقرر ان علمه تعالى وقدرته وارادته وكلامه مما يتوقف عليه الشرع فلا يمكن اثباتها بالشرع
 والالزم الدور ولعل مقصود الشارح (٤١) تأييد العقل بالشرع لا الاثبات الا أنه قدم الشرع

لشرافته (قوله لان
 الافعال المتقنة تدل
 الخ) فالاول دالة الفعل
 على العلم بدیهی
 فان كل من رأى خطأ
 او نقصا حسنا ينتقل
 منه الى علم كتابه
 ونقاشه على قدر
 حسنهما وانقائهما
 (قوله كما قال تعالى
 سنبههم آياتنا في
 الآفاق وفي أنفسهم)
 المراد بآيات الآفاق

في شيء هو العلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعاق
 بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة
 الصفات وعدم زيادتها وامثاله اما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير
 الكشف فاعلم ان رأي له ما كان غائبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا يرى
 بأسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة (فهو عالم) اما سمعنا فاقوله
 تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة واما عقله فلا ان الافعال المتقنة
 تدل على علم فاعلموا ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد
 دقائق حكم تدل على كمال حكمه صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى سنبههم آياتنا في
 الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها
 أفعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله على اصول
 الاشعرى اذ لا مؤثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بهما يمنع بل ظاهر
 الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى وأوحى ربك الى النحل ان اتخذى من

٦ عقائد الآيات القدسية والتدوكية وآيات الليل والنهار وآيات الاضواء والاطلال
 والظلمات وآيات العناصر الاربعه والمواليد الثلاثة وقد أكثر الله تعالى منها في القرآن كما قال تعالى ان
 في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله
 من السماء من ماء فاحياه به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين
 السماء والارض لا آيات اقوم يعقلون والآيات النفيسة المأخوذة من تكون الاجنة في ظلمات الارحام
 وحدوث الاعضاء العجيبة والتركيب الغريبة كما قال تعالى انا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم
 من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم
 ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى أرذل العمر اسكبنا يعلم بعد علم شيئا (قوله حتى يتبين لهم انه الحق) غاية
 الاراءه أي يحصل لهم القطع بوجود الاله القادر العليم الحكيم المنزه عن المثل والفتنة وفائدة السنين مع
 ان الله تعالى قد اطاعهم على الآيات الموجودة في العالم الاعلى والاسفل الدالة على ان الاراءه تجدد

في كل زمان بحسب النفس كرفي الجاثب التي أبدعها الله فكما ازداد وانفسكر الزداد ووقوف على تلك الجاثب والغراب (قوله يعلم ذاته بأنه هو الذي يعلمه) أي يعلم ذاته بهذا الوجه وهو انه الذي يعلم ذلك الشيء وليس شخصاً آخر وهذا العلم ضروري وليس هذا هو العلم بالعلم (قوله هذا هو الفهم الملائم لهذا المقام) أي الاستدلال على علمه تعالى لدانته ولغيره الكلي والجزئي بالطريق الذي ذكرناه من الاستدلال بالافتقار هو الملائم لمقام الاختصار لكنه قاصر عن افادة المقصود اذ المقصود شمول علمه لجميع ما يصح أن يعلم سواء كان ذاته أو غيره موجوداً أو معدوماً مكنياً أو محتجاً كلياً كان أو جزئياً وما ذكره لا يدل على ذلك والمعمد في ذلك نصوص الآيات مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم [وقوله لا عزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وقوله تعالى يعلم خائنة الاعيين وما تخفي الصدور وان الاستدلال عليه بان مقتضى العلم ذاته والمصحح للعلومية ذوار المعلومات والمنايع منتفضة فظهر وان عول عليه القوم لان عدم المنايع في نفس الامر ممتنع وعندنا لينفع (قوله وهذا ما وافق الخ) أي كونه عالم بذاته وغيره مما وافق فيه الفلاسفة الاشرذمة من قدمائهم لا يعجبهم قالوا صدور العلم منه من غير شعور به زعماء منهم أن كون افاضة الوجود وما يبعه لازماً لدانته لزوم الضوء للشمس كمال حيث لا يتصور انفسك كانه عن ذاته (٤٢) بدون ملاحظة شيء من الاشياء

ولا يدرون أنه يستلزم
نقصه الجهل تعالى
الله عما يقول الظالمون
وشرهتهم أنه لو علم
شأنه يعلم ذاته بأنه
يعلم أنه باطل لان
العلم نسبة تقتضي
الثنين ولا اثنينية
فيه بوجه من الوجوه
(قوله بنهج آخ الخ)
مجبه انه تعالى مجرد

الجمال بيوتاً ونظائرهم من الآيات والاحاديث كثيرة (جميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئاً يعلم ذاته بأنه هو الذي يعلمه وهذا ما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم وتشهد به الفطرة الساجدة هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام والعلافة انبعاثه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام واشهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انبعاثه ابرجه كلياً منحصراً في الخارج فيها وقد تكررت تنبئ الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الاختصار اهرام قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه السماقة تشبه سماقة العقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلية يوجب العلم بالعلول ان لم يكن كلياً لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل

وكل مجردة عنه نفسه وانه علة لجميع ما سواه والعلم بالعلية يوجب العلم بالعلول والموحودات كلها بصفتها واحوالها الموجودة والاعتبارية الحقيقية والانتزاعية معلولات له تعالى فتكون معلومة بجميع الوجوه والاعتبارات فهذا المنهج يغيب عموم علمه تعالى لكن الكلام في اثبات تلك المقدمات طويلاً لا يليق بهذا الكتاب (قوله انه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي الخ) قال الامام في المباحث المشرقية اكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انه كروا علمه تعالى بالجزئيات واثبت الشئح أبو البركات البغدادي ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة أولاً فنقول الامور اربعة اقسام فانها اما ان تكون متشككة ولا متغيرة واما ان تكون متغيرة ولا متشككة واما ان تكون متشككة ولا متغيرة واما ان تكون متشككة ولا متغيرة فاما التي لا تكون متشككة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بها سواء كان كلياً أو جزئياً وكيف يمكن اطلاق القول بأنه لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثر منهم على انه عالم بذاته وبالقول واما المتشككة الغير المتغيرة فكل اجرام العلوية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغيرات فهي غير معلومة له تعالى باشخاصها عندهم لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بالآلة جسمانية واما المتغيرة الغير المتشككة فذلك مثل الصورة والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معلومة لالان تعاقبها يحتاج الى آلة جسمانية بل لانها كانت متغيرة

فيلزم من تغيرها تغير العلوم واما ما يكون متشكلا ومتغيرا فهو مثل الاجسام الكائنة والفاصلة وهي بمنع ان
تكون معلوما له تعالى للوجهين انتهى وتبعه المناخرون في تخصيص الحكم الا انهم بدلوا المشككة بالمادة
وقالوا لا يعلم الجزئيات المادية والمتغيرة وقيدوا بالحيثية اى من حيث انها مادية اى مقسومة بالمادة
وعوارضها ومن حيث انها متغيرة واقعة في الزمان الماضى والحال والمستقبل لان ادراك الجزئيات المادية
من حيث انها اقترانها بالمادة احساس وتخيل وهما لا يكونان الا بالآلة جسمانية متجزئة وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث وقوعها في الازمنة المعينة يوجب تغير العلم (قوله وكان الجزئى المتغير الخ) وكذا الجزئى
المادى الا انه خص البيان بالمتغير لان استحالته اظهر (قوله حاصل مذهب الفلاسفة الخ) اى على المأخذ
الذى ذكره المحقق الطوسي وفيه (٤٣) بحث من وجوه اما اولها فلان بعد العلم بانه تعالى

في غاية التحدد عن
المادة وظلماتها
لا فائدة في نفي
الاحساس من
التخيل اللذين هما
من لواحق المادة
عنه تعالى واما ثانيا
فلانه ان اردت نفي
الاحساس مطلقا
فلا يدل البيان
عليه وان اردت نفي
الاحساس والتخيل
اللذين يكونان بالآلة
جسمانية كما في حقها
فلا وجه لخصها
بالنفي فان تعمله
ليس بالقوة العاقلة
كتمقلنا واما ثالثا
فلا نسلم انه ان كان
علمه تعالى بطريق

بالكل وان كان كلها وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان
يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لا ممتنع كون الواجب
موضوعا للتغير بغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بامر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا
دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة
لا ممتنع تعارض الاحكام فيها فالاصواب ان يؤخذ ببيان هذا المطالب من ماخذ
آخروها وان يقال العلم بالآلة يوجب العلم بالمعلوم ولا يوجب الاحساس به وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجرى مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بانحو
التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
اكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل
فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان الكليات والجزئيات
صفتان للعلم لم يورجا يوصف بهما العلوم امكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون
التكفير بل نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لمكان كفرهم بل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من
الفلاسفة كابن البركات الكندي ادى بناء على ما اشتهر بين المناخرين من ان
الشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما
ان الفصل داخل في قوام النوع وحينئذ فالشخص شخص لا نوع له وهو مادى

التعقل لم يكن مانعا من فرض الاشتراك فان علمه تعالى بذاته وبالعقول مع ذلك جزئى واما رابعه اقلان كون
الكليات والجزئيات من صفات العلم مطلعا ممتنع اما على القول بالشيخ فظاهرا انها من صفات العلوم لان الكلى
لا بد ان يكون محمولا على جزئياته والشيخ لا يحمل عليها واما على القول بان الحاصل في الذهن نفس حقائق
الاشياء فان فسر الشركة بعبارة الضرورة لما هي ظلت له كائنا صفتين للعلم وان فسر الشركة بالجل على كثيرين
كائنا صفتين للعلوم وقد صرح بذلك في حواشيه على شرح التحرير في بحث المساهية (قوله شخص لا نوع له)
اذ لو كان له نوع لامتاز بشخص آخر وهو كذا فيلزم التسلسل قال الشارح في حواشى التحرير المناخرون
حسبوا ان الشخص امر زائد على المساهية النوعية نسبته الى المساهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس فيكون

ذات فريد عندهم مركبا عما يامن الجنس والفصل والتشخص كما يصير الجنس بدخول الفصول فيه متميزا عن
المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا
الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته (قوله فلا يمكن ادراكه الخ) والآلات الجسمانية منفعة عنه
تعالى فلا يكون عالما بالتشخصات (قوله وليس هذا مذهبهم الخ) ما ذكره من التحقيق في التشخص
مخالف لما ذكره في بحث التعيين من ان التعيين اذا لم يكن نفس الماهية فان كان معللا بنفس الماهية
انحصرت نوعها في شخص والا يعل بمواد وأعراض (٤٤) منفعة بفعل الاعراض علة للتعيين

ولما قالوا من ان
التشخص موجود
لانه جزء من هذا
الشخص الموجود
في الخارج وجزء
الموجود موجود
والوجود ليس جزء
الشخص ولما قال
الشيخ في منطق
الشفاء ان الشخص
انما يصير شخصا
بان تقرر النوع
خواص عرضية
لازمة او غير لازمة
وتتبعها بما تارة مشار
اليها (قوله امتياز
بفرض وجود الخاص)
والوجود الخاص
ليس شخصا لانواعه
في العلاقات الفارابي
هوية الشيء وعين
الشيء ووحدة وشخصه
وخصوصية وجوده

فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يشتون في
الشخص امر اذ خلا في قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد
نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتياز
بفرض وجوده الخاص بمعنى ان هذا النوع من الوجود المقارن لتلك الاعراض
مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان الشخص وعلامته
التي يمتاز عندها ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص
عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض أخرى والعوارض
 والمعروضات كلها الهاميات كلية فانها جواهر واعراض داخلية في احدي
المقولات فاذا ادركت بالعلم كانت كلية باعتبار هذا الإدراك وان ادركت
بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الإدراك جزئية فليست الجزئية
والكلية باعتبار ان في الجزئي شيئا دخلا في قوامه ليس في الكل بل هما اخوان
من الإدراك متعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم
فيه سواء كان صوابا أو خطأ فان ما يفونه عنه تعالى هو الإدراك الشبيه بالتخيل
وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى على ما فصلوه في موضعه فكما ان كثيرا من
الصفات كمال في حقنا وهو في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه
تعالى نقص فلا يتعاق بهذا القدر تكفير كما لا يتعاق التكفير بن يقول برجوع السمع
والبصر الى العلم كالا شعري وفلسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام
الاسلام وغيره انما يتعاق بن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يقضي بنفي
علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل
بالاختيار يتوقف علمه على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات الراي الكلبي
لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وبينه الشراح بان نسبة الكلبي الى جميع جزئياته سواء
ولذلك اثبتوا في الفلك وراه النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ لتخيل الحركات

المنفردة كل واحد (قوله بمعنى ان هذا التصور الخ) وصفه بالمقارن لتكون العوارض عنوان
التشخص وعلامته (قوله فانها جواهر الخ) فيه انه يجوز ان يكون العارض امرا عدميا فلا يكون دخلا في الجوهر
والعرض ولو سلم فلان سلم ان كل عرض داخل في احدي المقولات فان النقطة والوحدة خارجتان عنها
والقوم انما حصروا الاجناس العالمة للاعراض في التسع لا كل عرض (قوله ان في الجزئي شيئا دخلا الخ)
ليس مدارا الجواب على الدخول في القوام وعدم الدخول فيه بل على ان ليس في الجزئي معلوم سواء كان
دخلا فيه أو خارجا عنه سوى الكلبي والاختلاف بينهما انما هو في نحو الإدراك وانما تعرض للدخول

تنه ما الرد على المتأخرين حيث زعموا في الجزئي أمر غير الماهية النوعية وهو المسمى بالاشخص وان
 له ماهية كلية (قوله بان المعقول الذي لا مثل له الخ) وذلك لان ماهية ذلك النوع مقتضية لاشخصه فيكون
 تعقل الماهية النوعية مستلزما لتعقل اشخصه فيكون التصور الجزئي سببا لوجود اشخصه على ما صرح حوايه
 في كتبهم من ان الماهية اذا كانت مقتضية لاشخصها انحصرت نوعها في شخص والاعتبار لاشخصها باعتبارها
 واعراض مقتضية لها وقال الفارابي في تعليقه انه المعقول من الشيء اذا كان ذلك الشيء زعمه في شخصه صحيح
 وجوده عن المعقول من دون سبب مخصوص اذ قد يتخصص امكان وجوده بذاته فلا يصح وجوده بذاته
 الاشخص حتى كان يحتاج الى سبب مرجع وقال في موضع آخر والمخصص بهذا النوع المجرد هو
 ذاته او في ذاته لا امر خارج (قوله وقد صرح بذلك ايضا الخ) قال به من يباري التخصص بل ان الراي الكلي
 لا يصدر عنه فعل معين لان الراي الكلي لا يؤول امرادون آخر مثله كما ان طبيعة الانسان ليس وقوعها على
 زيد اولى من وقوعها على عمرو فاذا لم يكن اولى بان ينسب الى مبدء من آخر مثله كان نسبتها الى مبدءه ولا نسبتها
 واحدة ومثل هذا يكون بعدد عن مبدءه بامكان ولا يترقى وجوده عنه عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته
 لم يوجد بل يصح في المعقول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والاعتبار للفعال ان يوجد عن راي كلي
 وفي تعليقات الفارابي معقول العقول الفعالة من كل شيء سبب وجوده ويجب ان يكون بازاء كل معقول
 امكان وجوده فان كان الشيء (٤٥) الذي له امكان وجوده مما يجتمع مع نوعه في شخصه لم يتج

ذلك الشيء الى شخص
 فكان لازما لذلك
 المعقول فان كان
 ذلك الشيء ليس
 مما يجتمع مع نوعه في
 شخصه بل اشخاص
 كثيرة يحتاج كل
 شخص الى شخص

الجزئية وبما ساءها بعضهم نفسا من طبيعة فلا يصح ما ذكر في توجيه كلام الفلاسفة
 لان مذهبهم على ما قررت هو ان الله تعالى فاعل بالاعتبار لكل شيء فيانتم تعقله
 الاشياء بالوجه الجزئي فانه قد صرح بعضهم بان المعقول الذي لا مثل له من نوعه
 كالشمس والاعتبار للفعال يصح صدوره عن راي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم
 في التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير
 مجموع المعروض والمعارض مختصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من
 نوعه على انه لا فرق بين النوع المختصر في فردوا العرض المختصر في هذا الحكم

بخصه (قوله ومن البين) هذا اليان انما يدل على انحصاره في فرد معين في الخارج لا عند العقل اذ لم
 يختص امكان وجوده بذاته بل يحتاج الى شخص خارج كما مر وانحصاره في الخارج في شخص لا يختص
 وجوده ولا يوجد وجوده والممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد (قوله اذ اتعقل الخ) يعني ان الجزئي عبارة
 عن ماهية نوعية وعوارض مشخصة فاذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه بحيث انحصرت ذلك المجموع في فرد
 واحد يكون هذا المركب نوعه مختصرا في شخصه في الخارج وفيه بحث لانه ان اراد كونه مختصرا في شخصه
 في الخارج فسلم ان لا يفيد لانه عند العقل يحتمل افراد كثيرة فلا يكون مختصرا لوجود فرد دون آخر وان
 اراد به انحصاره عند العقل فممتنع فان كل واحد من المعروض والعارض كلي وضم الكلي الى الكلي
 لا يفيد الاشخص (قوله على انه الخ) اي لا فرق بين النوع الجوهرى المختصر في فرد كالشمس والعقول
 الفعالة وبين العرض المختصر في هذا الحكم اي في حكم ان التصور الكلي يصير مبدءا له لانه علة محتملة كونه
 مبدءا هو الانحصار في فرد وذلك مشترك بينهما ما فحتملا لا حاجة الى اعتبار تركب كل جزئي من معروض
 وعارض بل يكفي ان يقال كل جزئي معروضا كان او عارضا اذ تصور بحيث يختص نوعه في فرد يكون ذلك
 التصور مبدءا لوجوده هذا الحكم لم يقولوا بالانحصار في شخص واحد الا في العقول بناء على انه لو لم تكن
 ماهيتها مقتضية لاشخصها احتاجت في تشخصها الى مادة والا في الافلاك والكواكب لانه لا يكون تشخصها

بالاوضاع والحركات المخصوصة تخص بمصايلها من (قوله ويمكن التوفيق الخ) فظهر لك مما سبق حال
 هذا التوفيق وأنه لا يفيد شيئا (قوله فذهب البعض الى ان علمه تعالى) وهذا مذهب المشائين وفصلته
 عما لا مزيد عليه في الرسالة المعجمة بالدرة الثمينة (قوله وظاهر عبارة الاشارات الخ) عبارة هذا الماكان
 بعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومة عقله لذاته ان يعقل الكثرة حاتم الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية
 في الذات مقومة لها وجاءت على ترتيب وكثرة اللوازم في الذات مباينة أو غير مباينة وان لم الوحيدة والاول
 قد تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وآثره سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكنه لا تأثير لذلك في
 وحدانيته تعالى انتهى وليس فيه اشعار بقيامه بذاته (قوله قد صرح الخ) ما ذكره الشيخ ببيان للعالم البسيط
 الذي ليس فيه قيام ولا ترتيب بل هو عين ذاته وكلامه في الاشارات ببيان للعالم التفصيلي وليس في الشفاء نفيه
 وقد بنى في الرسالة قال الفارابي في تعليقاته العقل البسيط هو ان يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها
 وعلمها واسماها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان يكتب
 علم بعضهم من بعض لانه تعالى كل شيء وتعمل اسبابه حاضرة معها فاذا قيل للاول عقل قيل على هذا المعنى
 البسيط انه تعقل الاشياء بعلمها واسماها حاضرة معها (٤٦) من ذاته بان يكون صدوره هذه

الاشياء منه اذله
 اليها اضافة المبدئية
 لا بان يكون فيه حتى
 تكون صورته
 الاشياء التي تعقلها
 متصورة في ذاته
 وكانها اجزاء ذاته بل
 يفيض عنها صورة
 معقولة وهو اولي
 بان يكون عقلا
 من تلك الصور
 العائنة من عقابته

ويمكن التوفيق بين كلامهم بان السكلي عندهم له معنيين الاول المشهور وهو ما لا يمنع
 نفس تصوره من وقوع الشركة فيه والثاني ما هو مشترك بين كثير من وجهة الصدور
 معنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور معنى على المعنى
 الثاني ولكن يبقى انه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينصرف في فرد
 فلا تثبت النفس المنطبعة. واعلم ان مسألة علم الواجب ما تحجب فيه الافهام ولذلك
 اختلفت فيها المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره
 من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة
 بشئ وهي التي اشهرت بالمثل الا فلاطونية والبعث الى قيامها بذاته تعالى وظاهر
 عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو تعالى
 يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر بها صورها في جوهره تعالى او يتصور حقيقة
 ذاته تعالى صورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولي بان يكون عقلا من تلك

والمثل في ذلك ان تقرأ كتابا فتسئل عن علم مضمونه فيقال هل تعرف ما في الكتاب الصورة
 فتقول نعم اذ كنت تيقنت انك تعلمه ويمكنك تأديته على تفصيله والعقل البسيط هو المنصور بهذه الصورة
 (قوله من غير الخ) أي من غير ان يتكثر الواجب بسبب تلك الاشياء في ذاته تعالى بان تكون تلك الاشياء
 اجزاء ذاته فيحصل بها التكثر في ذاته فلا يكون واحدا من كل وجه (قوله او يتصور الخ) أي تحصل صور تلك
 الاشياء في ذاته تعالى فيكون قابلا لها (قوله بل يفيض عنه تلك الصورة معقولة) لانه سبب لكل ما سواه
 اما بواسطة او بواسطة وانما قال معقولة اشارة الى ان فيضانه مقارن لتعقلها لانه متأخر عن تعقلها فيكون
 فيضانه من غير علم وهذه الصور هو العلم التفصيلي فاما ان كانت تلك الصور قائمة بذاتها وهو مذهب
 اذلاطون او حاصلة في المدرك وهو مختار الشيخ اوفي غيره كما هو مذهب بعض الملاطيين وشارح الاشارات
 قال الشيخ في رسالته في علمه تعالى العلم انما هو حصول الصورة المعلومة وهو مثال لآخر خارجي وذلك مطرد
 في القديم والحادث وعلم النباري تعالى مقدم على العلول الخارجي وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها
 ولا يجوز ان تكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور والتسلسل ولزم ان لا يكون

على حاله ولا اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكثر ذاته ولم يكن صوراً معقولة لما ابطالناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم لا يكون الا بصورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في صقع الرطوبة وجزم به الشيخ في الشفاء بعد التردد لا بطل الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة والاجعلتها الواحاً ذاتها عرض ان لا يكون من جهتها واجب الوجود الملاصقة يمكن الوجود وان جعلتها اموراً مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودات في عقل تما عرض ما ذكرنا قبل هذا من المحال فبقي ان نجهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر في ذاته ولا تبال في ان يكون ذاته تعالى مع اضافته يمكن الوجود فانها من حيث هي على الوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته وتعلم ان العالم الربوبي عظيم وتفصيل ما اختاره الشيخ في العلم التفصيلي ما ذكره به منيار في التحصيل انه تعالى اذا كان به عقل ذاته في عقل لوازم ذاته والا ليس تعقل ذاته بالتام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضاً موجودة فيه قايصة بآية نصف به او يتفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته بعينه كونه مبدء اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه وجوده تاماً واغماي منع ان يكون ذاته محلاً لاعراض تنفعل عنها ويستكمل (٤٧) بها او ينصف بها بل كماله في انه بحيث تصدر عنه

هذه اللوازم لا في ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانها توصف به لانها تصدر عنه لانه محالها ولوازم ذاته هي صور معقولاتها لان تلك الصور تصدر عنه فبعقلها بل نفس تلك الصورة لا كونها مجردة عن المادة

الصور انما هي من عقليته بذاته ولا ينعقل ذاته مبدء الكل شيء فيتعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضوع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو ولا يحتاج ايضاً في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا ذهبت شيئاً بصورة تنصّر بها او تستحضر بها فهو صادر عنك لا بان ادراكك مطلقاً بل بشارتك تمام غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتعاضف الصور فيك بل اغماي تتعاضف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بشارتك غيرك هذا المحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير

تقيض عنه وهي معقولة بنفس وجودها عنه معقولاتها ومعقولاتها ادواعه لانه عالمة (قوله وهو اولي بان يكون الخ) اي النعقل البسيط كما ان تلك الصورة الفاضلة من عقليته أي من كونه تعقلاً فان العلم التفصيلي من ذلك النعقل البسيط كما علم الحاصل حال السؤال عن مسئلة وليس هذا علماً بالقوة على ما يدسبني الى الاوهام بل هو علم بالفعل لجميع الاشياء منظر عليه كانه طواء النواة بأعلى الشجرة واغماي من عقليته ولم يقل منه لان الصور اغماي من حيث كونه عقلاً لا من حيث انه نفس الواجب تعالى (قوله ولا ينعقل ذاته الخ) دليل لقوله في عقل من ذاته كل شيء قدم عليه للاهتمام بشأه وبالجملة المعلمة مطوفة على قوله هو يعقل الاشياء دفعه (قوله وانه مبدء الكل شيء) بلا واسطة او بواسطة والعلم بالعلمية يلزم العلم بالمعقول فيعلم من ذاته كل شيء (قوله كما لا يحتاج العقل الخ) فان العلم ليس الاحضور المجرد عند المجرد فاذا كانت ذات العاقل مجردة عن المادة وهي لا تغيب عن نفسه فلا حاجة الى صورة اخرى منتزعة منه (قوله لا يحتاج الخ) لانه اذا كانت الصورة المجردة ذاتي هو بها حاضرة عنده لا يحتاج الى حضور صورة اخرى مساوية له (قوله من غيرك) وهو المبادئ العالمة (قوله اعتباراتك) وهي ملاحظاتك لذاتك وتلك الصورة اما مفردة او على سبيل التركيب بينهما (قوله بحال العاقل) وهو الواجب تعالى

(قوله ان كونك محلا الخ) فيكون القيام بالعاقل شرط في التعقل فلا يكون الصادر مغفولا للفاعل لعدم القيام به (قوله في كونه حصولا لا غير) وان كان بين الحصولين فرق بوجه آخر (قوله فهو عاقل اياه الخ) لما عرفت من ان العلم البسيط ليس الحصول المعنى المجرد لذات المجردة وحضوره اياه من غير اشتراط اخذ صورة اخرى وفيما هي به (قوله الا في اعتبار المعبرين) يعني ان التغاير بينهما انما هو في اعتبار المعبرين لا في ذاته تعالى فالتغاير الاعتباري واسطة في الفهم والتفهم وليس واسطة في الثبوت حتى يلزم ان لا يكون ذاته تعالى عاقل لذاته مع قطع النظر عن التغاير الاعتباري وان لا يكون عالما بالتغاير الاعتباري (قوله من غير تغاير) لا بالذات ولا بالاعتبار (قوله يقتضى كون (٤٨) احدهما الخ) أى كون المعلول

مدا له غير مفهومة ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياه فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرط في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياه ان حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعل في كونه حصولا لا غير ليس دون حصول الشئ لفاعله فاذا المعلومات الدائمة للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياه من غير ان تكون هي حالة فيه واذا قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعبرين وحكمته بان عقله لذاته عقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العاقلين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مابينا للآخر والثاني منقرا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير في العاقلين اعتبارا بآحضه فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذا وجود المعلول الاول هو نفس عقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستغاضة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلومات لها بحصول الصور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير ما بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال فانت هذا الكلام اقتناعي من وجوه الاول ان ما ذكره من انه

الاول مابينا للاول
أى لذاته تعالى
وكون الثاني اعني
العقل الاول منقرا
حاصلا فيه (قوله
بين العاقلين) أى
وجود الاول وتعقله
للمعلول الاول (قوله
بكون المعلولين)
أى وجود المعلول
الاول وتعقل الاول
اياد (قوله هو تعقل
الواجب) لانها
جواهر مجردة وذاته
تعالى في غاية التجرد
فتحقق في مقتضى العلم
مع عدم المانع (قوله
كانت جميع الخ)
لان العلم بالعلية
يستلزم العلم بالمعلول

(قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه) أى يعقل كل ما هو في سلسلة الوجود على ما هو عليه كما
من الترتيب الوجودى لان الترتيب الوجودى على نحو الترتيب العلمى (قوله فاذا لا يعزب الخ) أى اذا كانت
الجواهر العقلية رما فيها من الصور الكلية والجزئية معقولة له تعالى وكذلك كل ما هو موجود في الايمان من
ذى الصورة معقولة له تعالى لا يعزب عن علمه شئ من غير ارتسام فيه بل علما حضوريا كالصفحة عند الناظر
قال الفارابي في تعليقاته الباري تعالى يعرف ذاته ويعرف لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وانه مبدأ
ويعرف ما عداها وما بعد ما عداها الى ما لا يتناهى فاذا يعرف الاشياء الجزئية من جهة كلية فانه يعرف
اسبابها واسباب اسبابها الى ان يتأدى الى ذاته تعالى فيعرف كلاما من ذاته لا من خارج فيكون تغيره تأثير فيه
(قوله هذا الكلام اقناعي الخ) مقتضوه مجرد التصوير ودفع الاستبعاد وتطبيقه على قواعد الفلاسفة

لأنه لا يكون الشيء الواحد قابلاً لافعالاً وإن الواجب تعالى واجب من جميع جهاته وإن العلم غير مطلق
 الصورة المنجردة الحاصلة عند الإدراك وأنه لا تتكرر في صفاته الحقيقية إلى غير ذلك وأيسر مقصوده الإثبات
 حتى يرد عليه المنوع المذكورة (قوله وأيسر المعلوم الأول الخ) لا يخفى أن المعلوم الأول ذات مجردة
 خاضعة عنده لئلا يكون ليس قائماً به فمال هذا المنع إلى أن القيام شرط في الإدراك (قوله ليس علة لافعاله
 الصادر) ذكر الصادر بالمشاركة (٤٩) وبعدم المشاركة لأجل إثبات أن الحصول بلا مشاركة

الغير أقوى من
 الحصول بالمشاركة
 والعلم إنما هو حصول
 المجرد للمجرد سواء
 كان حاصلاً فيه أولاً
 وهذا المانع أيضاً
 راجع إلى منع كون
 العلم مطابقاً للحصول
 لغيره لحواجز اعتبار
 القيام فيه (قوله
 فإنا نحتاج الخ)
 الاحتياج فيها إلى
 الصورة بواسطة
 غيره ثم عن أسس
 بعد صدور ولو
 كانت حاضرة لما
 احتج إلى حضورها
 بنسب الصورة
 (قوله الرابع)
 لإحفاء في أن قوله
 حصلت الخ متفرع
 على أن الحصول ليس
 شرطاً في العلم بل
 مطلق الحصول
 كاف فان يتم والا
 فلا بد من المنع الثالث

كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته لداته إلى صورة غير صورته لأنه لا يحتاج أيضاً في
 إدراك ما يصدر عنه لذاته إلى صورة غير صورته ذلك الصادر غير بين وما ذكره من
 الاعتبارات من نفسك لا يفي ببيان ولا بالتأنيس به فإن الصور العقلية لقائمة بذات
 العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عنده نفسه غير عائرة عنها وأيسر
 المعلوم الأول من صفات الواجب حتى يكون حصوله مستلزماً لحضوره وإدراكه
 مستلزماً لإدراكه والثاني أن تعقل الصور بنفسها من غير احتياج إلى صورة أخرى
 ليس علة لافعاله الصادر حتى يقال إذا تعقلت النفس صورة بنفسها مع أنها صادرة
 عنها بمشاركتها غير ما قبل الأولى أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير
 مداخله غيره فيه إلى غيره بل تعقل الصورة بعلاوة الحصول أو بالصدور مع الحصول ولا
 حلول للمعلوم الأول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر
 عنها من الأمور الغير الحاصلة فيما بدون الاحتياج إلى الصورة كان مقرباً بها هذا
 المدعى وليس الأمر كذلك فإنا نحتاج في تصور الأمور الصادرة عما للمادة إلى
 الصور كما شهد بها الواحدان الثالث أن قوله ولا تقطن أن كونه محل انقياس الصور
 شرط في تعقلها أي ما فأنك تعقل ذاتك مع تلك است محالة أضعف لأنه يجوز أن
 يكون شرط التعقل أحد الأمرين من كونه ذات العاقل أو وصفه الرابع أن قوله
 فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحصول فبذلك حصل التعقل غير طاهر بل
 يكاد يكون مصادرة الخامس أن قوله ومع لوم أن حصول الشيء ما علة في كونه
 حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لبقائه أن أراد به أن حصوله بالنظر إلى القابل
 ممكن وبالنظر إلى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل كدواؤه ولا يكون دون
 حصوله للقابل فمسلماً لئلا يفتقر الحصول إلى أي وجه كان يكفي في حصول
 التعقل بل ربما كان هذا الفهم الحصول اعني الحصول للقابل في بعض
 الموحودات وإن كان أضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب وإنما يمكن
 شرط التعقل كما أن حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله
 للفاعل وإن كان أقوى من الحصول للقابل لأنه لا يلزم الاتصاف به وإن أراد أن حصوله
 للفاعل في كونه علماً ليس دون حصوله للقابل في ذلك فممتنع السادس أن قوله إذا

٧ عقائد لا وجه لهذا المدعى (قوله الخامس الخ) لا يخفى أن قوله ومعلوم الخ من تارة
 قوله فإن حصلت مبهني على كون مطابق الحصول كافي في العلم وهو إعادة للألف الثالث (قوله السادس
 الخ) المقصود من الشرطية المذكورة بقوله إذا حكمت الخ إزالته استبعاداً أن يكون العلم بالمعلوم الأول
 نفس وجوده بأن الحيل في العنبر كذلك ولا استبعاد في أن يكون الحيل في المعلولين كذلك لا الإثبات

(قوله يفتى الخ) لأن علم الواجب على بيانه متأخر عن وجوده اعيان الجواهر العقلية صورها حاصله فيها وحصول صورته غير تعقل الجواهر اياهما فتأخر عن الصور خاصة منها آخر عن تعقلها باها والجواب ان التعقل بسببه لدى هو عين ذاته تعالى مبدأ الوجود المعلوم الاول مع جميع صورته واعتباراته وهو عين اعم التخصيص على به وبعده كحرفات فان لازم ان يكون العلم التخصيصي به وذا صور خاصة فيه غير المعلول له وذا نفس الصور الخاصة به وهو حق وكذا الخ في الجواهر العقلية (قوله على ان رتبة صور الجزئيات الخ) ان رتبة صور الجزئيات المادية بطريق واحد من التحيل بان تكون صور منزهة عن المادة ويكون علمها مختص في المخردات وانما انسام صورها في بطريق التعقل بان يكون علم من طريق العلم بالساميات كذا في علم المجهول المكسوف لمعين فليس عمتنع لواجب من العلم لبعده يستلزم العلم بان يكون وقد مر فيه عن التعليقات (قوله (٥٠) بل نفس ذلك الخ) ضرب عن مقدراى

حكمت يكونا متبعا عنده وعنده انه شيا واحد في الوجود من غير تغاير فاحكم كون المعلولين ابيض اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيا واحدا انما يحتمل ان المعلول الاول لا اعتبارات الله لانه اتى بترتيب علم في الخارج عنه له معلولات يترتبة عليه في الوجود كما تقر في موضعه فانما تعال متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه الساميات القول بتعقل الواجب صور الموحودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب لذلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفتى الى كون علم الواجب بها متأخر عن تعقل تلك الجواهر العقلية تلك صورها خاصة فيهما على ان رتبة صورها ترتيبات المادية في الجواهر العقلية الجمالية بخردة ليس مستقيما على اصول العقلية بل مجرد عندهم يدرك الجزئيات المادية ما بالآتم جسمانية ترتب صورها في تلك الآلات وتبين تلك الآلات موحودة بل نفس تلك الجواهر بخردة مع معرفة انه تعالى قد تجرى فيها اقدمية في هذه التحقيق هذا المطلب ان من الله داخل في وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب له ليس امر صامرا عنه بالاختيار بل علم واقدره والارادة يتوقف علمه بالاختيار فلا يمكن صدور هذا اختيارا بل رتبة الدور والتسلسل فانما يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بانواعه في الذي يتصور وهو به ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما به يدور في رتبة العلم وان لم يشأ

فلا تكون الجواهر العقلية معصور الخزنات المادية معلومة الى نفس تلك الجواهر معلومة انه تعالى ذاته من غير ملابسة امر خارج عن ذاته فانه لازم ان يكون نفس تلك الجواهر معلومة (قوله فلا تجري فيه بقدمة الخ) او هو لا موحود او هو معلوم به انه تعالى واما رتبة التسلسل في صورته

الموجودات الكلية حزمه الى ماضى عاينه في اوجزه حصة فيه (قوله هذا المصوح) وهو لم شول عنه تعقل تلكها وانما رتبة العلم من الله تعالى (قوله اذا كان وجود المعلول الاول الخ) لا يخفى ان ما مر من ان ترتيب الوجودات معلول الاول نفس تعقل الواجب به تعدل التخصيص والتعقل البسيط الذي هو مبدأ التعقل البسيط مقدم عليه وهو نفس ذاته تعالى فيكون صدور المعلول الاول بالاختيار يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي ان العلم البسيط الذي هو مبدأ الصدور المعلول له قد وقع وان لم يعلم لم يفعل فان ارادة وبقرة غير التسلسل عبارة عن العلم كفاية في ان شاء (قوله به معني رتبة توبه) وما بالاعني ان الذي اشتهه المتكلمون اي ان شاء فعل وان لم يشأ فمعنى عند الله تعالى (قوله ان شاء علم الخ) فانه اذا كان وجود المعلول الاول غير تعقل الباري اياه كان معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم

(قوله بل بمعنى الإيجاب) عطف على قوله بالاختيار واضرب عنه (قوله إذا كان الخ) وهو متفق عليه
بين الفلاسفة والمتكلمين وإن كان بينهما مخالفة في معنى الشيئية كما سيحى والفرق بين الإرادة قول الاختيار
أعتباري قالوا الاختيار هو الإرادة مع ملاحظة الطرف الآخر وكان المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى
أحدهما والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريد فالاختيار موقوف على الإرادة والقدرة والعلم بالشيئية (قوله
بأن يكون الخ) أن أراد أنه يلزم أن يكون للحوادث وجود خارجي أزلي فلا نسلم ذلك فإن العلم انما يقتضي
الثبوت الذي به عتاز المعلومات بعضها عن بعض وإن أراد الثبوت والشيئية الموجبة للتمييز كما دل عليه
قوله وتعالى العلم باللاشئ المحض (٥١) محال بديهية فمسلم لكن الشيئية أعم من الوجود وهي ثابتة للحوادث

بل المعدومات
مطلقا في الأزل
وليس هذا قولاً
بثبوت المعدومات
في الخارج كما ذهب
إليه المعتزلة ويؤيده
ما قيل إن الشيئية
على قسمين شيئية
ثبوتية وشيئية وجودية
والشيئية الوجودية
ظهوراً لشيء في مرتبة
من المراتب وعالم من
العوالم والشيئية
الثبوتية هي ثبوت
الشيء في العلم لا في
الخارج وهذا حاصل
الجواب الذي ذكره
الشارح بقوله قامت
الخصائص الخ فإنه أثبت
وجود عين علمها وخارجها
وأن الأول مقدم

لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويقضى إلى شناعة عظيمة بل بمعنى الإيجاب فإن قلت
إذا كان صدور المكنات عن الواجب بالاختيار والأفعال الاختيارية مسبوبة
بالعلم كما ذكرت فيلزم أن يكون للحوادث وجود أزلي في علم الله تعالى إذ تعلق العلم
باللاشئ المحض محال بديهية وما قوله الظاهريون من المتكلمين من أن العلم قديم
والتعلق حادث لا يسمي ولا يفتي من جوع إذا العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك
الشيء معلوماً فهو يقضى إلى نفي كونه تعالى عالماً بالحوادث في الأزل تعالى عن ذلك
علموا كبيراً قامت الخاص ما أشرنا إليه سابقاً من أنه يعلم بعلمه البسيط الإجمالي
جميع الأشياء وذلك العلم مبدأ الوجود التفاصيل في الخارج كما أن العلم الإجمالي فينا
مبدأ الحصول التفاصيل فينا فإن قامت هذا الوجود العلم للمكنات صادرة عن
الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد أن يكون مسبوقاً بالعلم فيلزم أن يكون قبل هذا
الوجود وجود آخر في علم الله تعالى وتقل الكلام إلى الوجود السابق فاما تسلسل
الموجودات أو تنتهي إلى وجود واجب وكلاهما محال قامت قدس بقى أن الواجب
تعالى موجب بالنظر إلى صفاته الذاتية وكما أن علمه تعالى ليس صادراً عنه بالاختيار
كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فإن ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره
بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود إلى سبق علمها ولا يخفى عليك أنه لا يمكن مثل ذلك
في المعلول الأول على التقرير الذي قررته شارح الإشارات لأنه ليس له عنده وجود أن
يكون أحدهما علمه أو صدوره عنه تعالى بالإيجاب والآخر خارجاً باصداً عنه
تعالى بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارج وهو عين علمه والقول بأن هذا الوجود
الخارجي باعتباره أنه علم صادر عنه بالإيجاب وباعتباره أنه وجود خارجي صادرة عنه
بالاختيار تعسف لا ترصداً لفظاً السامية لأن اعتبار كونه عالماً ليس وجوداً آخر له خفي

على الثاني كما دل عليه آخر كلامه وليس في رفع الاعتراض مدخل لدون العلم بسيطاً إجمالاً بل ذلك بيان
للقايم أثلاً يلزم كون معلوماته غير متناهية ويجري فيها برهان التطبيق كما مر (قوله وما قوله الظاهريون الخ)
كان الشارح لم ينتبه مع كلامهم حتى المتبوع فأنهم قالوا إن تعلمه تعالى تعلق بين تعلقاً أزلياً معاً باللاعدومات
والموجودات الممكنة باعتبار انهما متبوع وتعلقاً حادثاً بالحوادث باعتبار وقوعها في أوقاتها وهذا التعلق
حادث فلا يلزم كونه تعالى غير عالم بالحوادث في الأزل (قوله فإن ذلك الوجود عين علمه تعالى) فإنه من
حيث انكشف الحوادث به تعالى علم وباعتبار تمييز الحوادث بعضها عن بعض وجود على إياها (قوله
أنه لا يمكن مثل ذلك الخ) أي لدفع الاعتراض الثامن وهو لزوم عدم صدور الأول بالاختيار

(قوله كما هو موجود في علم الله تعالى) بمعنى انه صفة حقيقية لا انكثرفيه من علاقة بجميع المعلومات لا بمعنى صورة واحدة من علاقة بالكل من حيث هو كل كالرؤية الواحدة المتعلقة بالجماعة على ما هو المشهور من معنى العلم الاجمالي فان المتكلمين لا يقولون بحصول الصورة لا في الواجب ولا في الممكن (قوله ولو فرض الخ) في الشفاء قال قائل ان ذلك ايضا علم بالقوة لكنه قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان صاحبه يتقنا بالفعل حاصل لا يحتاج ان يحصل له قوة قريبة او بعيدة فذلك البقيا اما لانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علم فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقناه بالفعل فان الحصول حصول شيء فيكون هذا الشيء الذي يشيرا به حاصل بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان الحصول بالفعل مع ما هو معلوم عنده محزون فكيف يتيقن حال الشيء الا وهو الامر الذي من جهة ما (٥٢) بتيقنه معلوم واذا كانت

الاشارة تتناول
المعلوم بالفعل ومن
المتيقن بالفعل ان
هذا عنده محزون
فهو بهذا النوع
اليسيط معلوم عنده
بشرط ان يحمله
مع ما ينوع آخر
(قوله بل رد داخ)
قد عرفت مما قلناه
عن الشفاء والرسالة
المسوبة الى الشيخ
انه جازم في علمه تعالى
وانه ابطال الاحتمالات
سوى ان تكون
تلك المقولات
في صقع الربوبية
(قوله وقال انه الخ)
ما وجدت هذا

يصح كونه صادرا عنه بالاجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لا كونه حوهر مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي عين الصورة الخارجية في العلم المفروض واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حيثئذ يكون علمه تعالى غير ذاته وتكون الممكنات كما هو وجوده في علم الله على سبيل الاجال ومعنى الاجال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد او هو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكره من حال المحجب عن مسئلة يعلم جوابها الاجابة بتيقن ادراك الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا والعرض من المثال قريبا وتوضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقائدية واما على مذهب الحكيمة القائلين بان علم الله تعالى عين ذاته فمبني ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى هل هي قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل رد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين ان اى الاحتمالات الحق وقد تبسرا لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعدادها وعسى ان تبسرا لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ما ذكرنا من سياق مذهب المتكلمين باق التردد المذكور بان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بانفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا باس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلي بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل

القول في كلامه في علمه تعالى (قوله فان الممكنات بهذا الوجود هو العلم) لا ينبغي والحصول ان العلم عندهم صفة حقيقية لها علاقات بالمعلومات فالعلم مغاير للعلوم بالذات وانما يصح هذا الحد كما لو كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة (قوله وهي في هذا الوجود متحدة) فلا يلزم تكرار في صفة العلم (قوله بعض المتأخرين) وهو الشارح الجدير بالتعريف فانه قال في جواب استدلال النافين للوجود الذي بانه لو كان لاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه انه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب الاتصاف به للحصول شيء في المكان والزمان لا يوجب اتصافه به اتصافا موجبا للاتصاف هو القيام

(قوله وقد حناني هذا الخ) لا يخفى ان كلام الشرح الجديد منع الملازمة والفرق المذكور سببه وليس في كلامه دعوى ذلك الفرق نعم انه يسمى هذا الفرق تحقياً وقرع عليه عدم ورود الاشكال بان الحاصل في الذهن اذا كان حقائق الاشياء كان العلم والمعلوم متحدين فيلزم ان يكون العلم من الموجودات الخارجية مع انهم صرحوا بانه كيفية نفسانية (قوله وحينئذ تكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته الخ) قد عرفت مما سبق ان العلم الذي هو عين ذاته العلم البسيط الذي ليس فيه صور مرتبة متخالفة ولو كانت الممكنات موجودة فيه يلزم التكرار في ذاته بان كانت اجزاء له او تصور حقيقة ذاته بصورة واحدة كما ينبغي ان يكون نقلا عن الشفاء والتعليقات نعم الفرق بين الحصول والقيام جارفي العلم التفاضلي وهو ليس عين الذات بل هو صورة حاصله فيه لا على وجه القيام والاستكمال كما مر قبله لا عن التفاضل (قوله ويمكن حل الخ) بان يكبرن المراد بقوله ان صورته معلومات الله تعالى قائمة بذواتها انما هي است قائمة بذاته تعالى كما في قولهم الجوهر ما يقوم بنفسه وفي شرح المقاصد (٥٣) قال الفارابي في الجمع بين رأي افلاطون وارسطو

انه اشارة الى ان الموجودات صوراً في علمه تعالى باقصة لا يتبدل ولا يتغير (قوله ان علمه بالممكنات الخ) معناه ان ذاته تعالى بذاته مصدر للمعلول الاول ومصدرية اي الجهة التي تخصص صدره منه بوجه مخصوص نفسه ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم

والحصول نفسه ويقال ان الممكنات حاصله في العقل وابسط قائمة به وقد حناني هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انه هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دلائل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه وان خير بانه لو أجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يعد وحينئذ تكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حل المثل الافلاطونية على ذلك والدلائل الذي ذكر في نفها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له أدنى دراية وهذا أقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطوق في علمه بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جهة تلك الصفات انه فيد الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدء الالفية علمها بعلمه بذاته تعالى من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالاً في ضمن علمه بذاته كما اننا علم ذاتنا بالعلم الحضورى حيا قادر على العلم والالام يكن علمنا بذاتنا على ما هو عليه وذلك لان كون العلم بالعلم هو بعبته العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مبين للعلم لا يخلو عن كدر اذا المعلوم من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالعلم بالكل دفعة

بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع وجوده واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه ومنهجا علمه في علمه بالمصدرية من غير تكثر وتعدد الا بالاعتبار والالام تسكن المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه التام وكذلك المعلول الثاني والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر ويختل به ما هو واقع في ساحة المبدئية كلما كان او جزئياً دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه تعالى ومصدرية متضمنة لاتصافها بتلك الصفات والاشارات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذي عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذي يقع بعده وذلك الاشتمال معلوم لنا بهذا الوجه واما الاطلاع على كنهه فموقوف على العلم بكنه ذاته تعالى ولا ضير فانا مكلفون بالبحث بقدر الطاقة وليس في كلامهم ان العلم بالعلمة عين العلم بالمعلول على ما فهمه الشارح واعترض عليه بما اعترض كيف وانهم قالوا ان العلم بالعلمة يوجب العلم بالمعلول ولم يقولوا انه عينه (قوله وذلك) أي كونه أقرب مما قيل (قوله اذا المعلوم الخ) قد عرفت ان العلم الاجمالي هو ما ليس بالمعنى المتعارف اعنى العلم الواحد المتعلق بالكل

المحل الى العلوم المتعانة بالاحراز كالزواجر والواحدة المتعانة بالجامعة بل العلم الواحد الذي هو مبدأ التفصيل
 (قوله فذلك الخ) الفاء فصيغة أي اذا ثبت أن المعلومات ليست مما يفصل بينها العلة فلم يبق بينهما فاعلق
 الا كونهما متضاهين مشهورين فلو كان العلم بالمعلومات عين العلم بالعلمة يلزم ان يكون العلم باحدة
 المتضاهين عين العلم بالعلمة (قوله فان قلت الخ) يعني ان العلم بالعلمة عين العلم بالمعلول بواسطة
 كون الأول سببا للثاني لا بسبب التصادف فلا يلزم ما ذكرتم (قوله لو سلم الخ) يعني لا نسلم اولاً ان العلم بالعلمة
 سبب لعلم بالمعلول فانما تصور العلم ولا يخطر ببالنا العلم بالمعلول نعم ان التصديق بوجود العلة سبب للتصديق
 بوجود العلم بالمعلول ولو سلم ذلك فالإكلام في العينية وفي السببية (٤٤) (قوله لا تأتريد ان تتحقق

واحدة ويحل الى العلوم بالاجزاء ويفصل بينها وليست المعلومات مما يفصل بينها
 العلمة فذلك يفرض ان يكون العلم باحدة المتضاهين المشهورين هو بعينه العلم
 بالمتضاهين الآخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلمة سبب للعلم بالمعلول كما هو
 المشهور بخلاف سائر المتضاهيات قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم
 بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لا تأتريد ان تتحقق علم الواجب بحيث لا يفرض الى كثرة
 في صفاته وذلك لا يتحصل بمجرد الاستلزام * واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بعينه
 منطوق في علمه تعالى بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة
 للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه منطوق على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته
 كونه مبدأ لها فيتميز علمه بذاته علمها وهذا لا يقع به ذوق فانه لان تلك
 الممكنات مما لا ترجع الي وحضور احدها لا يبين لا يسطوي في حضور الآخر
 ولو فرض بينهما أي سببة من العلمة وغيرها ولو صح ما ذكره تكفي ان يقال ان من
 جملة احواله كونه تعالى مغاير للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتميز
 علمه بذاته علمه بجميع ما سواه انهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم
 الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة أخرى فلا بد
 ان يكون للمعلم وجود في الخارج حتى تتكون الصورة العينية بعينها هي الصورة العلية
 ومن أين ار وجود العلمة ليس بعينه وجود المعلول حتى تتكون صورتها العينية
 منطوقة على صورة العينية فاختلص اهم من ذلك ان يتحولات ما ذكرناه سابقاً
 ان تلك المعلومات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها علمية تعالى متقدمة
 باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علمية منسوبة اليه تعالى
 بالانقياس لانهم بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة باعتبار وجود
 الخارجي منسوبة اليه بالاعتبار لانها مسبوقة بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار

الخ) لا يخفى ان
 الانطواء بالمعنى
 الذي ذكرناه
 لا يفرض الى كثرة
 في ذاته ولا في صفاته
 انما يوجب كثرة في
 الاضافة فان العلم
 بذلك الطريق هو
 العلم بذاته تعالى
 الذي هو علم بجميع
 الاسباب والمسببات
 أعني المصادر
 والصادرات على
 وجه الاجز (قوله
 اذ من جملة احوال
 ذاته الخ) لا يخفى
 ان ما ذكره الشارح
 يدل على ان العلم
 بالممكنات
 بناء على كونها
 اضافة تستدعي
 العلم بالطرفين

كما يدل عليه قوله ووضح من كونه علمية لا يقولون بالانطواء بهذا الطريق وبإرادة
 بل يقولون ان العلم انما بعينه متضمني العلم التام بالمعلول وذاته معلومة له علماً تاماً وهو علمة تامة
 للمعلول الأول ونفسه من مدركه متضمن لجميع اعتباراته وحواله فالعلم به مندرج في علمه بذاته والالم
 الذات معلومة له تعالى علم تام وهذا اعلم سائر الوجود (قوله ثم ان علمه تعالى حضوري الخ) لا يخفى ان
 العلم بالخط بالكل غير ذاته وهي موجودة بالصورة العينية من غير غيبية والعلم به مشتمل
 العلم بالكل كما عرفت (قوله بذواتها بصورها) فالعلم بها حضوري

(قوله وبالارادة المنبعثة عنه) وهي علمه تعالى بالكل وبالواجب أن يكون الكل عليه على احسن النظام من غير قصد وطالب منه فلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبسط اغنيضان وجود الكل وهي المسماة عندهم بالعناية الازلية (قوله وفيه ما اشترنا اليه) بقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي باعثة ارانه علم الخ (قوله علم الواجب حضوري الخ) ان ارادته عبارة عن نفس الحضور حتى يكون اضافة تستدعي الطرفين المتغيرين بالذات او بالا اعتبار قباطل لان علمه عين ذاته وان ارادته ليس بمحصل الصورة فمسلّم له كنه هذا المعنى لا يستدعي الطرفين ثم ان الشيخ قال في الشفاء ان تعقل شيء الشيء لا يقتضي ان يكون الشيء الثاني غير الاول بالذات او بالا اعتبار وقد فصله عما لا مزيد عليه فعلمه تعالى بذاته لا يستدعي كون ذاته مغايرة له بوجه ما وذلك لان حقيقة العلم نور تعجلي به الاشياء وذاته تعالى نورا لا نوار ظاهري في نفسه مظهر لكل ما عدها من غير لزوم تسكوت وتعدد (قوله متحد بالذات الخ) ان اراد الاتحاد الحقيقي قباطل لانه يلزم ان يكون ذاته تعالى عبارة عن القيد وان اراد الاتحاد بمعنى عدم زيادته عليه في الوجود الخارجي فيكون امرا انتزاعيا يلزم تأخر علمه بذاته عن هذا الامر الانتزاعي (قوله صحة الفعل الخ) الاظهر ان يمكن من الفعل لان الحق صفة الفعل والقدرة صفة القادر لانه تسامح والمراد كونه (هـ) بحيث يصح منه الفعل اي يصح منه ان يوجد وان لا يوجد فان القادر من

لا يوجد فان القادر من
يصح منه الفعل
والترك ولا يكون
شيء منهما لازما لذاته
بحيث يستحيل
انفسا كنهه والى
هذا ذهب المليون
كلهم واما الفلاسفة
فانهم قالوا بيجاده
للعالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته
فيمتنع خلقه عنه وانكروا

وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشترنا اليه سايعا هذا ما راسد كره في هذا المقام ولما في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طوع وعلم الكلام وسأقي عليه في رسالة منفردة ان وقفنا الله تعالى المنعام عافان قلت علم الواجب تعالى حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هو من غير اعتبار قيد واذا علمنا بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد آخر والتعبير بعدم العناية لا يجدي نفعا لانه ان نسبة عدم العناية تفي لنسبة ونفي النسبة قد يكون لا وحده وانتفاء الانثنية فلا يستدعي المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي لان الذات مع القيد محدودة في الوجود مع الذات من حيث هي (قادر على جميع الممكنات) بان في المتكاملين والحكماء لكن القدرة عند المتكاملين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة

القدرة بالمعنى المذكور واثبتوا الانحباب واماما في شرح المواقف من ان كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو العبد والوجود لازمة لذاته تعالى كازوم العلم وسائر الصفات الحكماء له فيستحيل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية تمتنع الصدق وكلنا الشرطية بين صادقتان في حق الماري تعالى ففيمتنع بحيث لان المشيئة عند المليون عبارة عن القصد وتعلق القصد باحد الطرفين غير لازم لذاته فلهذا يصح كل منهما بل لا عن الاخر وعند الحكماء عبارة عن علمه تعالى بالنظام الاكمل وهو لازم لذاته تعالى بطريق الانحباب فلذا كان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية تمتنع الصدق فالانفكاك بين الفريقين ليس الا بحسب اللفظ فقط ثم التحقيق ان القدرة نفس المتكامل اذ لا يعلو على امر سواه كما في شرح المقاصد والمشهور انه صفة تقتضي التمكن قال لا تسمى انما صفة وجودية من انما الانحباب والاحسان بها على وجه يتصور من قامت به الفعل بدلا من الترك والترك بدلا من الفعل وقسم ذلك الى قديمة وحديثة وهو الموافق لمذهب الشيخ من اثبات الصفات الموجودة الزائدة له تعالى (قوله والترك)

توفو عدم فعل المقدور وقبل كلف النفس عن الفعل وقبل فعل المتد فالترك بالنفس من الاخيرين داخل
 في الفضل وعلى التفسير الاول يستلزم الدور مع انه لا حاجة اليه لان صحة الفعل كافية في التعريف ولذا فسره
 القاضي في تفسيره قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير بالتمسك من اليجاد (قوله عن كونه الخ) واما كونه
 ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو عبارة عن الاختيار (قوله ودوام الفعل) الاظهر وجوب الفعل ثم
 المقصود من هذا الكلام ان كان بيان كونه تعالى مختاراً عند الفلاسفة كما يدل عليه لفظ الدوام وقوله فما
 ظنك بمن يكون علمه عين ذاته ان كان معناه ان دوام الفعل عنده تعالى وامتناع الترك بسبب الغير وهو لزوم
 امتناع الفعل بسبب كونه كما لا لذاته تعالى لا ينافي الاختيار فان اراد بالاختيار كونه فاعلا بالقصد ففيه انهم
 لا يثبتون القصد لذاته تعالى وان اراد كونه فاعلا بالعناية الازلية يصير ما شاء ان دوام الفعل منه تعالى
 بسبب العناية الازلية لا ينافي كونه فاعلا بالعناية الازلية ولا يخفى انه لا حاصل له وان كان بيان كونه مختاراً
 فبذلك المذهب فكان معناه ان دوام الفعل على أي لزمه وامتناع الترك بسبب الغير وهو الارادة المخصصة
 بالوقوع في وقت دون وقت لا ينافي الاختيار لان الوجوب (٥٦) بالاختيار محقق للاختيار

ما اراد المثال المذكور
 في تحليل امتناع الترك
 فيه بالعلم بضرر
 الترك لا وجه له
 وقوله فما ظنك الخ
 لا معنى له (قوله وما
 ظنك بمن يكون علمه
 الخ) فان العلم فيه
 في غاية السكال
 فامتناع الترك فيه
 بسبب العلم بضرر
 الترك اظهر من هذا
 اظهر من العبارة
 عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى
 وجود العالم دائم الخرووع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم
 الملاوقوع وصديق الشرطية لا يثبت لزوم صدق طرفها فلا ينافي كذبهم ما ودوام
 الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل مادام عاقلاً يغير
 عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز ففهم ان غير يختلف مع انه اعتمد فيه
 بالاختيار وامتناع ترك الانغماس بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا ينافي الاختيار
 فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لأن مقتضى
 اقدرته هو الذات والمصحح للقدرة هو الامكان فاذا ثبتت قدرته في البعض ثبتت
 في الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده
 من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادراً عليه ولان الجهز
 عن البعض نقض وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص قاطعة بتعمم القدرة
 كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قبل الاولى في اثبات هذا المطالب بل سائر

ولا يخفى انه غير مناسب المقصود لان المقصود ان يكون عدم منافاته للاختيار فيه اظهر
 (قوله فهو قادر الخ) الفاء فصيحة أي اذا علمت معنى القدرة وأورد عليه ان مجرد وجود مقتضى والمصحح لا يكفي
 المقتضى الخ حمله القوم دلالة مستقلة على عموم القدرة وأورد عليه ان مجرد وجود مقتضى والمصحح لا يكفي
 بل لا بد من تحقق الشرائط وارتفاع الموانع واجيب بانه لا تمايز في الممكنات قبل الوجود تخصيص البعض
 بشرط أو عدم مانع دون البعض وهذا كان اثر الضعف ظاهراً على هذا الجواب جعله الشارع دلالة على
 ثبوت أصل القدرة وقرع عليه قوله واذا ثبت قدرته على البعض الخ لا يثبت به شمول القدرة وقوله لان
 الامكان الخ دليل عليه (قوله هو الذات) اذ لو كان للغير مدخل فيه احتاج في صفاته الذاتية الى الغير
 (قوله هو الامكان) لان الوجوب والامتناع محمولان المقدورية او المقدمة الاولى للالزام والثانية والثالثة
 اتحققت المذم لا يلزم منه تحقق التالي وحاصل الاستدلال اذا ثبت قدرته على البعض ثبت قدرته على الكل
 امكن المقدم حتى فكذلك التالي اما الملازمة فلا ان الامكان مشترك بين الممكنات وهو مناط المقدورية فتكون
 القدرة على البعض مستتامة لقدرة على الكل واما الثاني فلانه لا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء

الى الواجب دفع اللدور أو التماسه في الاختيار والارادة فيكون ذلك الممكن صادرا عنه
 بالاختيار فيكون قادرا عليه (قوله وهذا متوقف على اثبات الخ) في المواقف الشرط الاول ان تكون
 المجزأة فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من التبرك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله انتهى
 فالشرط كونها فعلا في الواقع لا اثبات كونه فعلا ودلالة المجزأة على صدق النبي دالة عادلة لا عقلية فلا
 يضرها احتمال أن لا تكون المجزأة فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من التبرك لان التصديق منه تعالى
 لا يحصل بما ليس من قبله فيقدر ظهور المجزأة على يده يحصل العلم بصدقه من غير توقف على اثبات أنه فعل
 الله تعالى على أن كونه خارقا للعادة يدل على كونه فعل الله وأنه ليس مقدور البشر قال في شرح المقاصد في رد
 شبهة أنه يجوز أن لا تكون المجزأة فعل الله تعالى بل مستندة الى المدعي بخاصية في ذاته أو مزاج في بدنه
 والاطلاع منه على خواص بعض (٥٧) الاجسام أو مستندة الى بعض الملائكة أو الجن أو الى

اتصالات كوكبية
 وأوضاع فلكية
 الى غير ذلك
 من الاحتمالات
 الجواب اجمالا
 أن الاحتمالات
 والذوات العاقلة
 لا تنافي العلم
 العادة بالضرورة
 القطعية كقطع
 بحصول العلم بالصدق
 بعد ظهور المجزأة
 من غير النقائص
 ما ذكر من
 الاحتمالات لا بالنفي
 ولا بالاثبات وتفهيدا
 انما يثبتان لا مؤثر في

المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون
 شمول القدرة لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض
 قدرته على ارسال فقط لا يكفي في صدور ارساله انما كان اثبات ارسال الرسول
 يتوقف على اثبات شمول القدرة الشريفة انما كان اثبات ارسال الرسول
 وقد صدر عنه حال دعوى التبرك وانما اتفقت الفاعل المتعارضة حين استدعاء النبي
 تصديقه بأمر يخالف عادته بل ذلك الامر على تصديقه وقطعا هو ما يتوقف على اثبات
 كونه فعلا له وكونه فعلا له مثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المجزأة
 فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه المعتزلة واحتمال وجوده في نفس الامر لا يجدي
 نفعا ولا يترتب ما قبل ان الاول في هذا المطالب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال
 الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله
 على كل شيء قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وأمثاله (مراد الجميع
 الممكنات) الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع
 قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء كانا كيانا ان يقع بقدرة أحد الضدين يمكن ان
 يقع بها الضد الآخر وسواء كانا كيانا ان يقع بقدرة أحد الضدين يمكن ان يقع في وقته الذي
 وقع فيه يمكن ان يقع فيه أو عدمه فلا بد من تخصيص مرجح أحدهما على الآخر وبين
 له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة

عقائد ٨ الوجود لا الله في مثل احوال المؤمنين والاعصاب انشقاق القمر وسلام
 الحجر والمدر (قوله نسبة الضدين الى القدرة) وكذا الى العلم والاسباب يدعون لضرورة في استواء نسبة العلم
 والقدرة اب الطرفين فلا يكون مخصصا والحق كما يقولون علمه على الكل ويجب ان يكون الكل عليه
 حتى يكون على أحسن المقام من جميع الغيبيات انما هو وجوده في الكل من غير ان يعاد ويعد وطالب من الاول
 الحق وهذا المخصص هو الارادة والتخصص في الشاهد والغائب عند الاشعرية خلاف للائمة كما مر ولما عتزلت
 ولا يحتاج الى تخصيص اخر وان لم يكن ما فرضناه مخصصا والارادة على الغيبيات المذكور في الكتب
 البسيطة تتعلق بأحد الطرفين بوقت دون وقت لذاتها لان شأنها ذلك ولو فرض اختصاصها الى مرجح قلنا
 الكلام الى ذلك المرجح حتى ينتهي الى مرجح لذاته فهو الارادة عمدا (قوله لو كانت حادثة) فيه انه
 يجوز ان تكون أمرا اعتباريا فلا تدور قديمة ولا حادثة والجواب ان ترديد باعتبار وجود الرابطة فلا واسطة

(قوله لم كونه الخ) فيه انه يجوز ان تكون قائمة بغيره تعالى او حادثة لافي محل الذي هو ذات الواجب تعالى
 الا انه الظاهر انهما لم يتعرض لهما (قوله لا تحتاج الخ) لان الحادث لا يصلح ان يكون اثر للواجب
 انقديم لزوم الخلف (قوله من شمول القدرة) فيه بحث لان شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك لكل
 الممكنات وكونه فاعلا بالاختيار لا بالاجباب لا يقتضي شمول ايجادها لكل الممكنات لجواز كونه فاعلا
 لبعضها فلا يثبت عموم ارادته لجميع الممكنات فانصواب ما سبق من انه لا خالق سواء وكونه فاعلا بالاختيار
 (قوله فان الاجاد بالاختيار الخ) فان الاختيار هو الارادة المتعلقة باحد الطرفين من حيث انه راجع على
 الامر كمر (قوله ولازمة له) اي الارادة لازمة الامر اي تابعه وجودا وعدمه متى تحقق الامر تحققت الارادة
 وادانتني انتفت فلا يرد ان الثالث ان يقول او ملزمه (٥٨) لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء

الملزوم دون العكس
 (قوله لان الرضا بما
 يريد الله تعالى
 واجب) اثبات
 للارادة وذلك لان
 الرضا باقتضاء واجب
 لما ورد في الحديث
 من لم يرض بقضائي
 فليطلب رياسواثي
 والرضا هو الارادة
 ولا معنى للرضا بنفس
 الارادة فالمراد
 بالرضا المقضي
 (قوله والرضا
 بالكفر كفر) اثبات
 لابطال التالى يعنى
 ان الرضا بالكفر
 كفر والكفر حرام
 فيكون الرضا به حراما
 فلا يكون واجبا

لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لا تحتاج الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي
 شاملة لجميع الممكنات والكانات لانه تعالى موجوده لكل ما يوجد من الممكنات
 لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مرادها لان الاجاد
 بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الممكنات الشر والمعصية والمكن
 فيكون تعالى مرادها خلافا للعزلة واستدلوا بوجوه * الاول ان الشرور والمعاصي
 غيرهم امور بها فلا تكون مرادة اذا الارادة مدلول الامر ولازمة له * الثاني
 كانت مرادة لوجب الرضا بها لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر
 كفر * الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والمعاصي مطيعا بكفره ومعصيته
 لان الطاعة تخصيل مراد المطاع * الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده
 والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفل عن الارادة كما مر المختبر
 فان السلطان لو عاهد عبدا على ضرب عبده من غير مخالفة له للسيد فادعى
 السيد مخالفة العبد له واراد عقيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه
 بأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمورة لان مقصود السيد ظهورة عصيانه عند
 السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضا باقتضاء لا بالمقضي والكفر مقضي
 لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل
 والخالق فان الاتصاف به امنه كردون خلقها واجبادها اذ هو قد يتضمن مصالح ومع
 قطع النظر عن ذلك لاحسن ولا قبح عقليين عندنا بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا
 انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تخصيل ما امر به
 المطاع لا تخصيل ما اراده فقلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما

(قوله قد ينفل عن الارادة) اي يوجد بدون الارادة فلا تكون الارادة تابعة وجودا (قوله برضاه
 ان الانكار) اي الانكار الشرعى الذى به يستحق الذم والعقاب انما يتعلق بالمعاصي باعتبار اتصاف
 المحل بهادون خلقها واجبادها فانه غير منكر لما انه فعل حكيم يتضمن مصالح لا تحصى ولو قطع النظر عن
 اتصافه للمصالح فليس خلقها واجبادها قبيحا اذ لا حسن ولا قبح في افعاله تعالى بمعنى استحسان المدح والثواب
 والذم والعقاب لانه يتصرف في ملكه كيف يشاء والرضا بايجاد المعاصي الذى هو فعله باتصاف المحل بها
 (قوله ويلزم ان يكون العبد الخ) يعنى ان العبد في المثال المذكور عاص قطعا ويلزم من كون الطاعة
 تخصيل ما اراده ان يكون العبد عاصيا مع اتيانه بما يرضاه يلزم من ذلك ايضا كونه مطيعا لاتباعه بما يرضاه

ولو علم الساطان حقيقة الحال وهو كونه العبد مطيعا بسبب ايمانه بما يرضاه وان اطاعة تحصل المراد لم يكن
 له عذر عند الساطان بسبب مخالفة الامر لانه مطيع فضرته يكون ضرا بالاطيع (قوله ويمكن ان قال
 الخ) اي في جواب المعتزلة ان الامر امران امر تنكوي يحصل به وجود الاشياء وهو خطاب كبر وهو تابع
 للارادة ويم جميع الكائنات فالطاعات والمعاصي كلها مأمورة ومراة وهذا الامر ولا يتعلق به - هذا الامر
 الطاعة والعصيان والثواب والعقاب لانه يتعلق بالاشياء حال العدم وامر شرعي بغيره الله تعالى لعباده
 وكلامه - به وتدويني اي جمع في كتب الشريعة وبين وهذا الامر يتعلق به الطاعة والعصيان والثواب
 والعقاب والرضا والسخط والكفر والمعاصي ليست مأمورة بهذا الامر والمعتزلة لم يفرقوا بين الامرين
 وقالوا ان الكفر والمعاصي لو كانت مرادة تعالى لكانت مأمورا وان الامرين المأمورة طاعة فيكون الكفر
 والفاسق مطيعين فانهم مأمور بهما بالامر الاول وليس مأمورا بهما بالامر الثاني حتى تكون اتمام اطاعة
 ولا يخفى عليك ان تقسيم الامر الى الامرين اغماض تقسيم اذا كان قوله تعالى اما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
 كن فيكون على ظاهره كما ذهب اليه (٥٩) البعض واما اذا كان عبارة عن اليجاه من غير ان يتعلق

بم احط بكما ذهب
 اليه الاشعري ومن
 تبعه ذل ما لحواب
 ما ذكره أولا من
 ان اطاعة تحصل
 للمأمورة لا تحصل
 المراد (قوله لا يجاه
 الخ) اجمع هما
 المعنى يعوي
 ناعدهم على ذلك
 ريس ثبوت لزوم
 موهوبا على ذنوب

برضاه السيد وهو مخالفة امره عما صابوا لولم يخالفه ولم يأت بالامر به كونه مطيعا له لانه
 اتى بما يرضاه السيد ولا شك انه لو علم الساطان حقيقة الحال لم يتم له عذر في صورة
 المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تنكوي يله منه وقوع المأمورة وهو هم
 سائر المكنت وامر شرعي وتدويني وعابيه مدار الثواب والعقاب فاطاعة هو
 الاتيان بالواقي الامر الثاني والرضا بترتيب عليه دون الامر الاول اذا اطاع الساطان
 (متكلم) لا يجاه الانبياء على ذلك وليس معناه انية ذلك الكلام في العلم كما ذكرنا
 انه خلاف المخصوص ولا صيرورة في صفته غير انما هو مسمى في الكلام في حقيقة
 صفة الكلام ان شاء الله تعالى (حتى) ان الخب معبد راضعة ترتب حجة العلم
 وعند الفلاسفة الخي هو الدرائد العقل فهي عباد راضعة الله على العلم بداره كما
 في سائر المصنفات الكلامية (معصية) تدوئ من عبيده هم المصنفات الدلائل عبادنا
 كما ان المصنفات طواغوتها كانت في المصنفات والاعمال والاعمال كانت

صفة الكلامية من ربه في المصنفات انما هو على شدة ربح ربحه هو العمل عنهم وانما انما
 الاستدلال موقوف عليه (قوله لانه خلاف المخصوص الخ) انما هو على ربح ربحه هو العمل عنهم وانما انما
 والكلام انما يعلى في قوله تعالى وادع الى الله وادع الى ما لا يضر الله وهو ان يسجدوا لغير الله
 الشكر والحمد لله رب العالمين في قوله تعالى وادع الى الله وادع الى ما لا يضر الله وهو ان يسجدوا لغير الله
 المنكلم من قام به الكلام من اوحده في مثل آخر كما يرد من انما هو على ربح ربحه هو العمل عنهم وانما انما
 على به انما هو على ربح ربحه هو العمل عنهم وانما انما على به انما هو على ربح ربحه هو العمل عنهم وانما انما
 الخ) وادع الى الله وادع الى ما لا يضر الله وهو ان يسجدوا لغير الله وهو ان يسجدوا لغير الله وهو ان يسجدوا لغير الله
 حلق في القول والامر الهيب في شيء لانه لا يدعو الى ضرورة وقيل ان الكلام هو الملهط وهو
 صادق ويمتنع فيم الخواص بذاته على فالخلاف راجع الى ثبوت الكلام الهيب وعدمه (قوله هي مشا
 حجة العلم الخ) جرى هذا على ما هو مشهور من كون المصنفات السبعة حقيقة قرائدة على دانه وقال في القدرة
 هي صفة العمل والترك في عالمها الصادقة على ما هو الحقيقي ولا شغاله والذو حجة اجراء الكلام في البني على
 طريقه واحدة (قوله الى العلم بالمسوغات والمبصرات) اي من حيثها ما هو وعده ومصره

(قوله انه لا يكون الخ) لا تتاراهما الجسمية والله تعالى مفعولها (قوله وعلمه تعالى قديم) دأيس محمد بن
ولا تعرض لان التعارض محتمل وانما يتعرض له فيه (قوله قل انداخ) لم يتعرض لبيان الضد لا
تأكد له قوله في القاموس ان الضد ما اكتمر والضميد المثل والخصالف ضد (قوله أى الخاف في القوة)
فسم القاضى موافقة للكش في المثل المثل المنادى من رادى رادى الخافه حص الخالف المثل في الخاف
وفي مجمع البحرين المثل الشيء ياديه في جماله وفي القاموس المثل شبيهه لان الخاف في الاصطلاح
الماثل في الحقيقة وامامه في الشارح من تخميص الخاف في القوة والمثل المساوى في القوة فلم
اطاع عليه وقال في شرح انه يكل الضد المانع في القوة والمثل المساوى في القوة والمثل المانع في القوة
في حرف واحدة (قوله لزم شراك الكل فيه) فيكونان واحد من اوجه كذا في قوله تعدد الواجب او ما كانه
(قوله التوحيد اما بحدود وجوب الخ) الضوابط ما في شرح المفاصد ان حقيقة التوحيد لا يتم اعتقاد
الشريك في الوجودية أى في وجوب الوجود (٦٠) وضوابطها من تدبير العالم وخلق

الاجسام واستحقاق
العبادة وقدم ما هو
قائم به من الاله
لكونه اول ما مع الخ
ولا منع الخلق لا بد
من تخصيص الخالق
تساوى في الفعل
الاختيارية للعباد
فان المعتبرة لا يكونون
بمحض خالقهم في ذاته
تعالى فليس ازم ان
يكونوا شركاء (قوله
درم الاسارة الى
دلالة) وهو انه لو
شركاء في الوجوب
لكان كل منهم زائلا

والمبصرات كما هو معلوم في فلسفة قبل الاول ان يقال لما ورد في الشرع بها آيات ذلك
وعرفنا الله لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعتقدنا بعدم الوقوف على حقيقة ما
اقصود بانه نقص (وهو منزه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء
على ذلك (ولا شبهه له) أى لا يشبهه شئ في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغير
ذلك اعلى واحل مما في المخلوقات فارعا اعرض عنه ذلك وقاصر ومستعادم من الغي
وله تعالى قديم كامل ذاتي وكذا الحال في سائر الصفات (ولا ندله ولا مثل له) قيل
لندوه المنادى أى الخاف في القوة والمثل المساوى في القوة وقيل المثل هو المشارك
في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والاشكال وما كان وجود الواجب وتعيينه عين
ذاته لم يكن له ماهية كلية ولا يشترك غيره به وقد يستدل عليه بان له مثل
الكل كل منه مائة راعن الاخر بمخصوصية فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم
الماهية المشتركة فلم اشترك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية
فيلزم التركيب المنافي للوجوب (ولا شريك له) اقوله تعالى لا اله الا هو واقوله تعالى
لو كان فيهم آتية الله اسدنا واعلم ان التوحيد اما بحدود وجوب الوجود او
الخالقية او بحدود المعبودية والازل قدمتم الشارح ان رادى في المثل وقد
استدل عليه بأنه لو تعدد الواجب لدانته ان كان مجموعهم كمالا احتياجه الى كل واحد

عن الاخر بمخصوصية فيلزم ترك الواجب ويرد عليه اشكال مشهور وهو ان الشريك
في الوجوب الذي هو عارض لا تقتضي التركيب فيجب ان يكون كل منهما مائة لا يتخر بالماهية البسيطة
ومشاركه في الوجوب وسواء لو امكن الوجوب نفس الماهية فالماهية الواجب الخاص لا الوجوب المطلق
الذي هو من الامور الاعتبارية وهو السائل لا يتوجه على دليل في المثال ان الشريك في الماهية مفروضة
ويمكن ان يقال الشريك في الوجوب الذي هو خاص صفات الواجب لا يلزم الشريك في الماهية فيلزم التركيب
من الشريك والمميز (قوله لكان مجموعهم الخ) اراد بانهم مع الكل المجعوعى وهو معرض التثنية
المجموع من حيث هو مجموع حتى يرد انه اعتبارى يمنع الوجود لدخول الهيئة الاجتماعية فيه (قوله
لا احتياجه الى كل واحد الخ) فيه ان احتياج المجموع الى كل واحد منهم ما انما وفي التقدم لا في الوجود
والامكان انما ثبت لو كان الاحتياج في الوجود والمجموع لما كان عبارة عن الاثنين وكل واحد منهما غير

بحاج في الوجود فلا يكون الشكل محتاجا ان ليس له جزء واهما لو كان عطلق الاحتياج مستلزما للامكان
 ان كان مجموع الممتنعين كشرط البارى واجمع النقيضين ممكنا (قوله فلا بد له من علة الخ) لا بد من ان
 يضم ان ذلك المجموع موجودا فلا جره سوى الواجبين اي ان ترتيب بالنساء (قوله فاعلمة مستقلة) اي
 في اليجاد (قوله فلا مستقلة كون الشيء الخ) والاشارة الى ان في الوجود اذا اليجاد فرع الوجود وفيه
 بحث لان الملمين قاطبة قالوا ان الواحد تعالى ذاته متنى لو يده ولا يسألون ان المقتضى لوجوده يجب
 تقدمه بالوجود بل بالمسألة لان فيه جهة التباية (قوله فلا متناع كون الواجب معلولا لا غير) يعني
 على الثاني والثالث يلزم ان يكون الواجب معلولا لا غير وهو باطل وذلك لان المجموع اذا كان معلولا
 لاحدهما او اغيرهما لا بد ان يكون واحد من الجزأين الراجبين معلولا اذ لو لم يتغنى كل واحد منهما كان
 المجموع مستغنىا اذ لا جره له سواء ما (قوله فتأمل) تدرفت وجه التأمل في الحاشية السابقة بقوله فيه
 ان احتياجه الى كل واحد منهما الغاوى في التزم الخ (قوله والثاني) اي حصر الحاشية (قوله قد اشير اليه
 الخ) انما قال ذلك لان الظاهر من الآية حصر التدبير والتصرف في السموات والارض (قوله فلا يلزم
 الفساد) هذا على تقدير ان يراد بالفساد افساد بالفعل اي الخروج عن النظام المشاهد اما اذا اراد الفساد
 بالامكان فاللازمة مسئلة ويمتنع (٦١) بطلان التالى كيف والنصوص دالة على طى السموات

والارض (قوله ان
 التعدد الخ) حاصل
 الاستدلال ان
 التعدد يستلزم
 امكان التخالف
 المستلزم على تقدير
 وقوعه المحال اعنى
 يجوز احدهما او
 اجتماع النقيضين

منهم فلا بد له من علة فاعلمة مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما
 ولا غيرهما اما الاول فلا مستقلة كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث
 فلا متناع كون الواجب معلولا لا غير فتأمل والثاني قد اشير اليه في الاية وقد قيل
 انه دليل اقناعى لجواز انية قافلا يلزم الفساد ويكفى ان يقال ان امكان التعدد
 يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كلهما
 او لا يحصل شئ منهما والكل محال اما الاول فلا يستلزم كون الآخر عاجزا فلا يكون
 خالقا وقد فرض انه خالق هذا الخلف واما الثاني فلا يستلزم اجتماع النقيضين
 واما الثالث فلا يستلزم ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف

او ارتفاعه والمستلزم للمحال محال يكون التخالف محال فيكون التعدد محال وهذا المقدم موقوف على ان
 يكون المراد من قوله تعالى افسد تالم يشكروا الخ خروج عن النظام المشاهد وحينئذ تستلزم الآية عدمه
 قطعيا لا افتناعيا (قوله يستلزم امكان التخالف) بان يريد احدهما مستلزما لارتفاع الآخر كقوله في رواية
 واحد اذ لا تضاد بين الارادتين ولا بين تعلقهما اغا ان سادتين المرادين وقد علمت المرادان هما انما يمكن
 التصرف وهذا امر اذا السند الشريف من قوله في ان التخالف اى يمكن ان يريد احدهما او جود زيد والآخر
 عدمه في ذلك الوقت فهذه قضية ممكنة ترجعها لتعلق ارادة كل واحد منهما بامتناع واحد من الضدين يمكن
 بالامكان الخاص وليست مشروطة عامة حتى يرد عليه انه ان اراد المشرقة ان يقع بالاعتنى العام فانه كان
 ارادة احد الضدين في زمان ارادة الآخر ممكن كقوله يستلزم اجتماع المتضادين وان اراد بالمعنى الخاص
 فلا نسلم الامكان فان ارادة احد الضدين بشرط ارادة الآخر محال ومن محال وهو ان جرد الخلق انما يستلزم
 امكان التخالف لو كان كل واحد منهما تام القدرة والخلق لا يستلزم ذلك فان جواب ان يراد بالمتناع المشر
 اليه في الآية دليل على امتناع تعدد الواجب بان يقال لو وجدوا احبا امكان كل منهما تام القدرة والارادة
 لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد لكل نقصان ولو كان كذلك لامتكن المتناع بينهما المستلزم لتجزأ اجتماع
 النقيضين او ارتفاعهما وان ظاهر الآية دليل على امتناع التصرف فيهما والمراد بالفساد اختلال النظام

المشاهد كما قال تعالى في سورة المؤمنين وما كان معه من الاله الا الذهب كل الاله خالق ولعل بعضهم على بعض
(قوله لا مقتضاه الخ) لا ينبغي ان يكون ايجاد الخير او ما انفع اليه الخيرات الا اتفاق مقتضى ذاتهم باسنادهم
الايجاب المذموم للاختيار عنى صحة الفعل والتكليف والاستدلال بالمتابع طريقة الملبس القائلين بالاختيار
(قوله فاجاب الخ) اثبات لئلازمة بوجه آخر فان حملت الآية على هذا المعنى كان الفساد يعنى عدم التكوين
وحاصل الاستدلال انه لو تعدد الاله لم يتكون مصنوع لان التعدد مفسد لازم لامكان التحالف المستلزم
للتوارد والحد (قوله ويلزم اجتماع المؤثرين الخ) (٦٢) فيه انه انما يلزم ذلك اذا كان كل واحد

لحوار ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما ان مقتضاها
ايجاد الخير او ما الغالب فيه الخير واما ان ذاتهما تقتضى الاتفاق فاجواب انه لا يخلو
اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم اولاشئ منهما
كاف او احدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول
واحد وعلى الثاني يلزم محجزهما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الاخر وعلى
الثالث لا يكون الاخر خالفا ولا يكون الها اقم يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم
الحجز اذا انتفت القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على
الايجاد بالاستقلال وان كان يتفقان على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم الحجز كما ان
القادرين على حمل الحشمة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم محجزهما لان
ارادتهما متعلقت بالاشتراك وانما يلزم الحجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لاما تقول تتعلق
ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور
الثاني والملازمةتان بديهيتان لا تقبلان المنع وما اوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح
للسندية اذ في هذه الصورة يتفحص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الجلب
قد رمايتهم بالميل الصادر من الاخر حتى تنتقل الحشمة بمجموع الميادين وليس واحدا
منهما بل هو القدر من الميل فاعلام مستقلا وفي مصنفنا هذا ليس المؤثر الا بخلق الارادة
والقدرة ولا تصور الزيادة والنقصان في شئ منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت
لا يبقى فيه للاصف ريبه والله ولي التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان
لا يشرك بعبادة ربه احد افقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء
عليهم الصلاة والسلام اذ كلهم دعوا المسلمين اولان هذا التوحيد وهوهم عن
الاشراك في العبادة قال الله تعالى اعبدون ما آفتمون والله خالقكم وما آفتمون (ولا
طهير) اى لا معين (له ولا يحمل في غيره) لا بطريق حلول الشئ في الممكن ولا بطريق
حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتشرحه عن الممكن والحسير لكونهما

منه ما مؤثرا على
سبيل الاستقلال
وكونه كافيا لا يستلزم
ان يكون مؤثرا
مستقلا لجواز ان يتفقا
على التأثير كما قال
الاستاذ انما هو الحق
في فعل العبد انه
وامع بمجموع القدرتين
مع ان قدرة الله تعالى
كافية فيه لكن عاده
سرت بان يكون
القدرة العبد مدخل
في لو اراد الاستقلال
في ايجاد (قوله ليس
المؤثر الا تعالى
المسند) سليمان
في تصور الزيادة
في فضاء في تعاقبها
لكن تتعلقها بحوز
ان يكون بار يكون
القدرة العبد و ارادته
مدخل فيه وان كان

في حده ذاته قدرة كل واحد و ارادته كافية في الايجاد كما عرفت (قوله وهوهم عن الاشراك) خواص
القرآن مملوء بالآيات لدلالة على النهى عن الاشراك بالعبادة نحو قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الخ وايضا فاعبدون وان لا تعبدوا الا الله الى غير ذلك فذكر الاله الدالة
على النهى عنها بالاستتفهام الانكارى عن عبادة الاوثان خصوصا لايظهر وجهه (قوله لا بطريق حلول
الشئ في الممكن الخ) فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام
الى الانقسام وعائده الى حلول الجسم في المسكان كذا في شرح المقاصد (قوله لا بطريق حلول الصفة)

وهو الاختصاص الناعت سواء كان الحاصل عرضاً أو جوهرًا أو ضرورة في مادة أو صفة في موضوع
 كصفات المجردات (قوله أو الجسمانيات) ان كان الحصول في المكان بالتبع (قوله فلاستلزامه)
 أي الحصول الاحتياج ولو بوجهه اذ المستغنى عن الشيء مطلقا لا يحل فيه ثم ان هذا الوجه لا اختصاص له
 بحصول الصفة في الموضوع فانه جار في حلول الشيء في المكان أيضا قال في شرح المقاصد ان الحال في
 الشيء يقتصر اليه في الجملة سواء كان حلول الجسم في المكان أو عرض في جوهر أو ضرورة في مادة كما هو رأي
 الحكماء أو صفة في موضوع (٦٣) كصفات المجردات (قوله المنافي للوجوب) لان الوجوب

بقتضي الاستعناء
 عن كل ما سواه لانه
 معدن لكل كمال
 ومعد كل نقصان
 (قوله قال في المواقف
 الخ) لما كان كلام
 النصاري في بيان
 حلوله في عيسى عليه
 السلام مضطربا
 على ما نقل في شرح
 المقاصد ابطال في
 المواقف جميع
 الاحتمالات التي
 يمكن في الحلول
 ليظهر بطلان قولهم
 مطلقا (قوله وهذه
 الاحتمالات الخ) اما
 الاربعة الاول فلما
 مر من امتناع الحلول
 واما الخامس فلما
 تبين من استناد جميع
 المسلمات الى الله

خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب
 والنصاري ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام وقال في المواقف ان النصاري اما
 ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح أو بحلول صفة تعالى فيه وكل منهما ما اماني بدن المسيح
 او نفسه واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فاما ان يقال اعطاه الله القدرة على
 الخلق والايجاد أولا ولكن خصه الله تعالى بالمجربات وسماه ابناء تشرىفا وتكريما كما سمى
 ابراهيم خليلًا وهذه الاحتمالات كلها باطل الا الاخير وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو
 واحد من الحوارين سأل عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام انك تقول قال اني
 كذا وامرني اني بكذا اربا بال فقال عيسى عليه السلام من رآني فقد رأى الاب والاب
 حال في وان الكلام الذي انكم به ايس من قبل نفسي بل من قبل أبي الحال في وهو
 الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل آمن وصدق انا من ابي وابي ففعلي فرض صفة
 وعدم التعريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى
 المبدأ فان القدماء كانوا يسمون المبادئ بالآباء وانت تعلم ان التشابهات في القرآن
 وغيره من الكتب الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتأويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت
 ذلك لكان من هذا القبيل وذهب علماء الشيعة الى حلوله في علي وأولاده وقالوا لا يمتنع
 ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي
 فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكمالين كعلي وأولاده والائمة المعصومين
 وانت تعلم ان الظهور غير المحلول وان جبريل عليه السلام لم يحل في دحية الكلبي بل
 ظهر بصورته وهذه قرينة على أنهم لم يردوا بالحلول معناه (ولا يقوم بذاته حادث)
 قيل لا ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خالبا عنه في
 الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له
 تعالى صفة لا كمال ولا نقص في وجوده او عدمه واورد على هذا انه انما يكون الخلق عن

تعالى ابتداء (قوله وما من الخ) لعل هذا النقل في انه نجيل على سبيل الحكاية لما وقع بين يوحنا وعيسى
 عليه السلام (قوله لكان من هذا القبيل) أي من التشابهات وفيه انه حكاية قولهم ما وائيس من كلام الله
 تعالى حتى يحل على أنه من التشابهات فتأمل (قوله لان ما يقوم بذاته الخ) اذ لو قام بذاته ما هو نقص
 لزم ان لا يكون ذاته تعالى في المرتبة الاعلى من الوجود وهذه المقدمة مما اتفق عليه المليون واللاسفة
 (قوله وهذا الغائب الخ) فيه ان الكمال ما يابق بالشيء وينبغي له في حده ذاته في كل صفة اما ان يابق
 بذاته تعالى أولا فابق به ولا واسطة بين القيصين نعم لو سار الكمال بما يابق بذاته والنقص بما يابق عنه
 به حصل واسطة بينهما

(قوله بكون زواله شرطاً) دار بكون كل كمال سابق مع هذا لاحق كما قالوا في الحركات الفلكية (قوله
 عطف انما بسوء الخ) فلا يتم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد
 منها واما لا يمنع به انه لو نسب لم امتناع خلو عن مثله بمقتضى قافيه وانما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن
 وجوده واما لانه لو لم يكن لم يكن حصول غيره فيلزم حيثه واما كمالات غير متناهية فكان قد كل واحد منها
 من كمالات غير متناهية هو الكمال في الحقيقة لا وجوده تعالى مع تعدد تلك الكمالات كذا في المواقف
 يدعى بغيره من ان متسوية الكمال بكمال آخر لا يمنع ان يكون كل واحد منهما كمالاً فلو لم ينصف في وقت
 احوال بزمان واحد بلزم ان يقتضيه ذلك الوقت بل يجب ان ينصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل
 وقت وان لم يكون شيئاً منهم مشروطاً بزمان والشيء من تلك الكمالات والا لزم النقص بانقضاء ذلك الكمال في ذلك
 الوقت (قوله واما حبيب الخ) قد عرفت جوابه وبما سبق فلا ريب (قوله والمراد بالحادث الخ) فحيز بر محل
 ابراج بحيث يدع عنه ما حال الامام الرازي من ان كونه تعالى محل الحوادث لزم على جميع الفرق وان
 كانوا يتركون عنه اما الاشارة فلا ريب اذا وجد كان (٦٤) الواجب غير قادر على خلقه بعدما كان

فما لا يزال وان أراد انه ليس من صفات الكمال في الازل والله من صفات الكمال فيما لا يزال فمرد عليه
 انه ان لم يكن له ذات تعالى حالة منتطرة فلا يكون واجبا من جميع الجهات (قوله ان وجوده لم الخ)
 يعني ان وجوده الازل ممتنع بالذات وليس قابلا لتعاقب القدرة ولا يلزم من امتناع وجوده الازل كونه ممتنعا
 لان الممتنع ما يكون وجوده مطلقا ممتنعا لا الوجود الخاص (قوله وما يقال الخ) أي في رد العلوة من ان
 ازالة الامكان تستلزم امكان الازلية ولا شك ان امكان العالم ازل والالم يوجد فتكون ازلته ممكنة فلا يكون
 وجود العالم في الازل ممتنعا (قوله ليس بشئ الخ) المشهور فيما بين القوم ان ازالة الامكان لا تستلزم امكان
 الازلية لان معنى ازالة الامكان ان امكانه ازل أي ثابت في الازل فالازل ظرف الامكان أي مستمر امكانه في
 جميع الازمنة الماضية ومعنى امكان الازلية انه يجوز وجوده في الازل أي جميع الازمنة الماضية بان يكون
 موجودا بوجود مستمر غير مسبوق بعدم الانصاف ومن البين ان الاول لا يستلزم الثاني كما في الحوادث
 قال السيد الشريف في شرح المواقف لنا فيه بحث لانه اذا كان امكانه مستمرا بان يكون الازل ظرفا للوجود
 لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزائه الازل فيكون عدم منعه مستمرا في جميع تلك
 الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث لم يمتنع انصافه بالوجود في شئ منها بل جارا انصافه به في كل منها لا بدلا
 فقط بل ومعا ايضا وجواز انصافه به (٦٥) في كل منهما معا هو امكان انصافه بالوجود المستمر في جميع

اجزاء الازل بالنظر
 الى ذاته فازالة
 الامكان تستلزم
 امكان الازلية
 الشرح الجديد
 اقترب من قوله لا بدلا
 فقط بل ومعا ايضا
 منزع لجواز عدم
 اجتماع الاجزاء في
 الوجود والشارح

زعمنا قد ندعى ان الخلو عن افي الازل كمال يظهر به استثنائه تعالى بالقدم الزماني
 كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون
 عدم ايجادها في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة للمتنوعات نقصا وما يقال
 من ان ازالة الامكان تستلزم امكان الازلية ليس بشئ كما بسطنا في بعض تعالينا
 واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولو ازمها عنه تعالى بغير ان الدال فيها لا يضر
 لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها (ولا يتحد بغيره) يطلق الاتحاد على ثلاثة
 انحاء الاول ان يصير الشئ بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ
 وهذا محال مطابقة سواء كان في الواجب تعالى او في غيره لان المتحدين ان يقا فلهما
 اثنان فلا اتحاد وان قيا فلهما معدومان وان قيا في احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد

و عرفت لم يبين في تعاليفه على الشرح الجديد شيئا راعى له تعاليفات غير الحواشي القديمة
 الكلام فيما (قوله فما كان الخ) أي ما يستحيل انصاف الباري زمانا به واما السلوب التي لا يستحيل انصافه
 بها كسلب المعية التي كانت له مع كل حادث اذا عدم ذلك الحادث فانه سلب متجدد بعد ان لم يكن في حكم
 الاضافات المتجددة والتحقيق ان حقيقة السلب كلها سلب الانصاف فليس فيها القيام بذاته تعالى حقيقة
 بل سلب القيام (قوله يطلق الخ) على سبيل الحقيقة والمجاز فالاول معنى حقيقي لتبادره الى الذهن
 والثاني والثالث مجازيان (قوله ان يصير شئ بعينه الخ) في شرح المواقف وهذا يتصور على وجهين أحدهما
 ان يكون هناك شيئا كزيد وعمر مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا وبالعكس وفي هذا الوجه قبل الاتحاد
 شيئا واحد شئ واحد كان حاصل قبله والثاني ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا
 آخر غيره فيكون قبل الاتحاد أم واحد وبعده أمر آخر لم يكن حاصل قبله بل بعده (قوله من غير ان يزول عنه
 الخ) تفسيره قوله بعينه واحتراز عن المعنيين الأخيرين (قوله لان المتحدين الخ) قالوا الحمد كعدم الاتحاد
 بالمعنى المذكور بدعي وبعينه عليه لا ذهنا القاصرة بهذا التنبيه فلا يناقش فيه باننا لم نعلم أنهم لو كانا
 موجودين كما اثنان لا واحدا انما يكونان كذلك ولم يكن كل منهما موجودا متحدا بالوجود الآخر وهو ممتنع

ان ينضم الخ) فهو تركيب في الحقيقة لا الاتحاد (هو حقيقة واحدة) أي منصفة بالوحدة في الخبر
 باعتبار الاعتبار (قوله بطريق الاستحالة) أي بطريق التغير والانتقال دفعا كان أو تدر
 وأما الثاني الخ) لأحاجة إلى التطويل والمنافشات فإن المعنى الثاني اتحاد بطريق التركيب والوا
 تعالى منزعه عن ان يكون جزأ بحيث يحصل منه ومن شيء آخر حقيقة واحدة لأن الجزء الآخر يكون مو
 تمكنا فيكون فاعله ذاته تعالى ولا تركيب حقيقيا بين الفاعل والمفعول لتمامهما في الوجود فلا يحصل
 موصوفة بالوحدة في الخارج نعم يحصل هيئة اعتبارية مركبة من الواجب والممكن (قوله امتنع أن
 الخ) ما هو المذكور في صكتب القوم انه لا بد من احتياج (٦٦) بعض الاجزاء إلى بعض في الحقيقة

ايضا بل بقاء واحد وبقاء آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منه ما حقيقة
 بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان
 الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره أو عرضيه كما يقال صار الماء هاءا وعصا
 الابيض أسودا والسكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر وأما الثاني فلان
 ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منه ما حقيقة واحدة وهذا ضروري
 كان أحدهما حالا في الآخر فلا يخفى لوم من ان يكون الواجب حالا في الآخر
 بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغنى والثاني ايضا محال
 لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الدال لان الاحتياج ينافي الوجود
 فيكون المحال عرضا فلا يحصل منه ما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل منه ما
 حقيقة واحدة اعتبارية وأورد عليه أنه ربما كان الواجب مع الغير محلا للغير
 الضروري كما في العناصر المتزوجة التي تحلها صور المواليد ودعوى الاحتيا
 أو الانفصال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا
 انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقة بل الاشرافيون نفوا الصور
 النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الأجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية
 والاعراض القائمة بها كالاسبر المتركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية
 هي عرض وأما الثالث فلان التغير الجوهرى والعرضى في حقه تعالى محال
 من عدم التبدل في صفاته الحقيقية (ليس بجوهر) اذا الجوهر هو الممكن
 عن المحل أو هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزعه عن الامكان والتحيز (ولا عرض
 لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن الغير) ولا جسم
 لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا في حيز وجهة) لان
 خواص الاحساء والجسمانيات (ولا يشار اليه به هنا أو هناك ولا يصح عليه الحيز

لواحدة والا سلكان
 كالجزء الموضوع في
 جنب الانسان وأما
 انه لا بد من الحلول
 فلا بد من الدليل عليه
 ودعوى الضرورة
 غير مسموعة (قوله
 لاستغناء الواجب
 الخ) فيه ان الثالث
 استغناء الواجب
 في الوجود فيجوز
 الاحتياج اليه في غير
 الوجود ويكون سببا
 للحلول (قوله لان
 الاحتياج الخ) فيه
 ما مر (قوله وأورد
 عليه الخ) لا يخفى
 ان مجموع الواجب
 والغير الدال يمكن له
 جهة الوحدة كيف
 تحل فيه الصورة
 الجوهرية الوحدانية

فان المتعدد دام متعدد لا يصير محلا للامر الواحد كما في المواليد الثلاث فانها بعد
 التكسر والانكسار يحصل فيها كيفية متشابهة بها تسعد ايضا ان الصورة الجوهرية (قوله ودعوى
 لاندعى الاحتياج أو الانفصال في الاجزاء المادية انما ندعى بوجود جهة الوحدة التي بها يصير محلا للصورة
 الوحدانية (قوله من عدم التبدل الخ) يعني ان التغير الجوهرى يستلزم التغير في صفاته الحقيقية لعدم بقاء
 المحل الأول الذي كانت الصفات قائمة به (قوله اذا الجوهر الخ) الأول عند الفلاسفة والثاني عند المتكلمين
 وأما الجوهر بمعنى الذات فاطلاقه على ذاته تعالى ليس بمتنع عقلا بل بمتنع شرعا لايها المقتض

والانتقال) لما سبق والمشبّهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم
انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور بطلاً كالكسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار
بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرء أجود جود
قطط ومنهم من قال انه شيخ اشعث الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق وعباس
للصفحة العليا من العرش ويجوز عابيه الحركة والانتقال وتبديل الجهات وبسط
العرش تحته أطيط الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر
اربعة اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير عباس له ورده عنه بمسافة متناهية
وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستكشف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصورا بين
الحاضرين ومنهم من تشرى بالاكفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأحياء
ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الأجسام الى أحيائها وكذا ينبغي جميع خواص
الجسم عنه حتى لا يبقى الاسم الجسم وهو لا يكثر ولا ينفك عن المصريحين بالجسمية
وأكثر الجسمية هم الظاهريون المتبعون لظاهر الكتاب والسنة وأكثرهم المحدثون
ولابن تيمية أبي العباس محمد وأصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومباينة في القدح
في نفسها ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند هذه العقول بين ان يقال هو معدوم
أو يقال طليته في جميع الامكنة فلم أجده ونسب الباقي الى التعطيل وهذا مع علو
كعبه في العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم
في بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة
بكونها بيت الله تعالى ولذلك تتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر
غائلة أصلا لا كن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين لم يرخص هذا القول وانكر
كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلاة
وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب) لانهما
نقص والمنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على أنه تعالى عالم
بجميع المعلومات وأنه لا يجوز عليه التبدل لاحتياج الى سبب الجهل وأما الكذب
فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد يتعالى أنه تكريمه من الله تعالى بلزمه تجوز
الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعمانه بان الكذب لا يكون الا في الماضي
والخلف في المستقبل وفساده طاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء
كان في الماضي أو في المستقبل ومنع كذب الله تعالى المناوقين فقال تعالى ألم تر
الى الذين نافقوا يقولون للاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب انهم اخرون
معكم ولا تطيع فيكم احدا أبدا وان قوتهم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه
في دفعه ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات والاحاديث منها
ان الصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية ولا يلزم الكذب
أصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لاحقيقة الاخبار فلا يتصف
بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم الظبي يقاوم الاسد انه لا انشاء

(قوله والمشبّهة منهم من قال الخ) قال
الشيخ ابن العربي
في الفتوحات الغيبية
من هذه الطائفة
انهم تركوا النص
الصريح وهو قوله
تعالى ليس كمثل شيء
وعملوا بالنصوص
المحملة (قوله
مركب من لحم ودم)
والله ذهب مقاتل
ابن سليمان (قوله
كالكسبيكة) سبكت
الفضة وغيرها
اسمها سبك اذا بنها
والفضة السبكية
(قوله جعد قطط)
بفتح الجيم وسكون
العين بين المجرودة
والقطط بفتح الفاء
والعين يقال جعد
قطط أي شديد
المجودة (قوله
اشعث الرأس) اشعث
الحاط وكل حاططين
خاطنهما فقد
اشعثهما والمراد خلط
الشعرات البيضاء
مع السود (قوله بئط)
الايطيط صوت الرجل
والابل من نقل
اجماها

(قوله لانشاء الفئرن) لانها كانت ترجوانه ذكر ايكور مجرد الخدمه بيت المقدس فوات ذلك فحسرا
وتحزنا على ما فاتها (قوله بعين رؤسهم) لابعين القاب تنصص لمحل النزاع ورفع احتمال الجحازمان يحصل
على الانكشاف التام القابى (قوله وتحقيقه الخ) يريد ان لنا بالاسبة الى البصريات ثلاثا احوال احدها
العلم قبل الاحساس والثاني انكشافها عند فتح البصر وحضورها عنده والثالث انكشافها بعد غيوبها
عن البصر والنزاع فى الحاله الثانيه التى هي انتم راى بالغ من الباقيتين وهو الذى يقول الخصم انه مشروط
بشرط يمنع حصولها فى الواجب (قوله وخروج الاشعه الخ) خروج الشعاع والانطباع ليس شرطاً للرؤية
فانه طريقين للابصار على اختلاف بين الطبيعيين والراىضيين والشرايط المذكورة فى الكتب كون المرئى
فى مكان ووجهة ومقابلته من الرأى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد
واتصال شعاع من الباصرة بان لا يكون سائر بينهما (قوله تلك الشرايط اسباب عادية) الصواب اسقاط
لفظ اسباب او تبديله بشرايط (قوله واستدلوا الخ) (٦٨) فان قيل بعد دلالة النصوص

التعجب وقوله تعالى رب انى وضعتنى انى انه لانشاء الفئرن (وهو تعالى مرئى
للمؤمنين يوم القيامة) بعين رؤسهم كما هو مذاهب الاشاعرة والشافع والمال وخالفهم
فى ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بايغ يحصل
عقيب فتح البصر وهو فى الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الاشعه
او الانطباع وفى حق الله تعالى فى الاشعة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرايط
ولا يلزم من كون تلك الشرايط شرطاً فى ادراكها فى هذه النشأة ككونها شرطاً فى
النشأة الا لشدة اذنى قدرته تعالى ان يخفى فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك
ذاته تعالى من دون تلك الشرايط كما قال (من غير موازاة ومقابلته وجهه) وعند
الاشعرى واتباعه تلك الشرايط اسباب عادية فيجب زوالها بصدورها فى هذه النشأة
كاعى العين يرى بقاء الاندلس وكل موجود يمكن الرؤية عنده كالاصوات والطهور
والروائح والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى
حكاية عن موسى رب ارنى انظر اليك قال ان ترانى وان كان انظر الى الجبل فان
استقر مكانه فسوف ترانى وجهه الاستدلال به امران الاول ان سؤال موسى
السلام الرؤية يدل على امكانه لان العاقل فضله لا عن النبى عليه السلام لا يطلب
المحال ولا مجال لقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل عملاً لا يجوز

على وقوعها لاجابة
الى اثبات امكانها
قلت الخصم يزعم
انها بمنفعة فى حق
تعالى فلا بد من
تأويل النصوص
الدالة على وقوعها
بالانكشاف التام
القبلى فالذا احتاجوا
الى اثبات امكانها
لكن قال المحقق
الاعتزازى فى شرح
العقائد النسفية
ان الامكان الدهنى
كاف فى ذلك حيث
قال الرؤية جائزة

عقلاً بمعنى ان العقل اذا خلى وطبعه لم يحكم بامتناعه ومن ادعى الامتناع فعليه البيان حتى ياول على
النصوص الدالة على وقوعها وهذا كلام فى غاية المتانة (قوله لان العاقل لا يطلب المحال) هذا الغاية اذا
كانت استحالته بديهية واما اذا كانت نظرية فلا على انه لاجابة الى هذه المقدمة اذ يكفى ان موسى عليه
السلام طلب الرؤية فلموكان محالاً يلزم ان يكون الجهل يجوز عليه والسفه وكلاهما محالان على الانبياء
فانما اعتراض بان المراد بالرؤية العلم الضرورى خلاف الظاهر فان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية
البصرية وكذا الاعتراض بان سؤال موسى عليه السلام كان اقومه حيث قالوا ان تؤمن لك حتى ترى الله جهرة
فسأله موسى عليه السلام ليعلموا امتناعها كما هو علمه تعالى مدفوع بان القوم لما ارتدوا وسألوا الرؤية نزات
عليهم الصاعقة لانراخ كما يدل عليه الفاء فى قوله واخذتمكم الصاعقة والسؤال الذى وقع من موسى عليه
السلام كان بهذا القبل وانذ كلك الجبل وخرو موسى عليه السلام فلم ان سؤاله عليه السلام لم يكن لاجل القوم

(قوله يمكن في نفسه) بل في حالة الحركة ايضا انما المحال اجتمعهما (قوله لان معنى التعليق الخ) فيه ان التعليق اذا كان باعتبار الوقوع يجوز ان يكون وقوع التعليق عليه ممنوعا بالغير فلا ينافي امكانه في نفسه فيجوز تعليق الممتنع بالذات بالممتنع بالغير ولذا يصح ان يقال ان انعدام العلة انعدم الماهول والعلية قد يمنع عدمها (قوله كالطول والعرض) فان الطول والعرض هي الجوهر الفرد الواقعة في سمت واحدة ورؤية الطول والعرض رؤية الجوهر الفرد وايضا الطول والعرض عبارة عن المقدار فانه بمعنى على تركيب الجسم من الهول والصورة (قوله فلا بد من علة مشتركة الخ) المذكور في كتب القوم انه لا بد للعالم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود (٦٩) او الحدوث او الامكان اذ لا رابع في مشترك والاخير ان عدمه بان

لا يصلح ان علة
فتعين الوجود وهو
مشترك بينهما وبين
الواجب فيصح ان
يرى وجوده ان عارض
علة باننا لانسلم انه
لا بد للاحقة من علة
فانه اعدمية والعدمي
لا بد ان لو سلم فيجوز
ان يكون علة العدمي
عدمية ولو سلم فلا نسلم
انه لا بد للعالم المشترك
من علة مشتركة فانه
يجوز تعليل الواحد
النوعي بهل مخالفة
كالحرارة بالشمس
والبارق لو سلم فلا نسلم
اشتراك الوجود
غيب الدليل فقالوا
ان المراد بالعلة

على انه لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم والثاني انه تعالى عاقبة الرؤية على استقرار الجبل وهو امر يمكن في نفسه والمعلق على الممكن يمكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحتمل لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو ما تسمى الاعراض كاللون والاضواء وغيرها مما والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هو المعلق الاول للرؤية وذلك الامرا بالوجود او الحدوث او الامكان والاخير ان عدمه بان لا يصلح ان علة الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود معنيان في مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عنده وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واقله صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هو يتان احدهما الوجود والاخرى المسماة والاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود وهذا التأويل في غاية البعد وقبل ان الشيخ وان اشكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين الغائبين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى وحده يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة والتفكر قد يكون في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ معناه بنفسه كقوله تعالى انظروا فانقبس من نوركم اي انتظروا هكذا قيل وفيه نظر فتأمل ويكون بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل حينئذ في رجال نظرت في الكتاب اوفي ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرافعة والعطف

متعلق الرؤية والغالب انها لا تؤثر ولا شك في لزوم كونه امرا موجودا اذ الرؤية لا تتعلق بالمعسوم ولا شك ان متعلقها هو الهوية المطلقة فاننا اذا رأينا شيئا من بعيد انما ندرك منه هوية تمام غير ادراك شيء من خصوصياته وهو المراد بالوجود المشترك بين الجوهر والاعراض فلا شك في تحققه في الواجب والشارح قد خاطب بين المسلمين حيث فسرا العلة بالمتعلق وقال لا بد للعالم المشترك من علة مشتركة وردت بين الامور الثلاثة (قوله فلم يبق الا الوجود) فيه ان الوجود ايضا امر عاقل لا يصلح ان يكون متعلقا للرؤية نعم ان شرطها (قوله ليس في الخارج هو يتان) كالسواد والجسم (قوله وهذا التأويل بعد جدا) انه خلاف المشهور فانه قول عنه ان الوجود مشترك اعطى بين الوجودات الخاصة (قوله وقبل الخ) فانه لا امدى وهو ايضا بعيد لان المقصود ابواب المعنى لا الاله

(قوله وليس بمعنى الانتظار) على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الى في الآية اسم بمعنى النعمة واحد
الآية وهو مفعول به انما نظرة فان معنى منتظرة نعمة ربها (قوله كما تزور القمر) تشبيه لرؤيته في الآخرة
برؤية القمر في الدنيا في الظهور وعدم الترحم (قوله والمعتمد فيه الاجماع الخ) لئلا يفتهم ان يقول لانسلم الاجماع
على وقوعه فغايبته ان الاجماع على السكوت عن تأويل الآية وهو ليس اجماعا على عدم التأويل فان كثيرا
من المسائل لم تنكس في القرن الاول والثاني وهو (٧٠) ليس اجماعا على عدمها (قوله وهو

مستأنز لجوازها)
هذه المقدمة لا دخل
لها في المقصود الا
انه ذكرها للدلالة
على ان الجواز ايضا
نات بالاجماع (قوله
ان هذه القضية
الخ) بناء على ان
اللام في الابصار
لا تستغراق كما هو
الاصل في الجمع
المعرف باللام عند
عدم العهد (قوله
لان التمدح الخ)
ان ترى ان المعدوم
لا يمدح بكونه غير
مربى (قوله وليس ان
لا يمدح) كما يقول
الخصم ويستدل به
على عدم وقوع
الرؤية في الآخرة
(قوله على انه مراد
للكائنات) أي
جميعها فيكون

وحينئذ يستعمل باللام على نظر الباطن اعلان أي راف به وتعطف وجامع في الرؤية
ويستعمل حينئذ بالي والنظر في الآية مستعمل باني فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى
الانتظار لان الآية وردت مبشرة ولا انتظار يوجب الغم فلا يناسب سبب الآية و
السنة فكيف قوله عليه الصلاة والسلام انه كم سترون ربكم كما تزور القمر رايته الخ
والمعتمد فيه الاجماع قبل حدوث المبدء عن وقوع الرؤية وهو مستأنز لجوازها
وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها اخرج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه
الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى يمدح بكونه لا يرى
وما يكون سلبه مدحا يكون وجوده نفعا فوجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه
بوجوده الاول ان الادراك هو الرؤية مع الحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النسل
والوصول كقوله تعالى انما يدركون أي المدحون والرؤية المقارنة للحاطة اخص
مطابقة الرؤية المطابقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثاني ان
هذه القضية رفع بالاجماع الكلي فلا أقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان
اولا العموم ثم ورد عليه السلب فتكون سالبة جزئية ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال
الثالث ان المسلم ان الآية عامة في الاشخاص فلا يتم عمومها في الاوقات فانها اما
مطابقة ونحن نقول بوجوبها لا يرى في الدنيا وما قبل من التمدح ايسر فيعد
على مطلوبهم لوجهه اما لانه امتنع الرؤية لم يكن فيه تمدح وانما التمدح لا
المنعز بحجب المنكر به مع امكان رؤيته وان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب
اليهم من جبل الوريد كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة قوله تعالى
عليه السلام ان تراني ايسر ان للمناجاة بدل لنا كبد واهذا يقيد بأيدا ولو سلم انه لنا
فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى وان يمتنوه ابدامع انهم يمتنون الموت في الآخرة
لخلاص من العقوبة (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة عن النبي
صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على انه مراد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس
المنقضى الى قونك كل ما يكون فهو ما شاء الله فكيف كاش مراد وليس مكاش فهو

الكافرو معصية الفاسق كلاهما كاش بآرادته تعالى (قوله لان الجملة الخ) لا يخفى
ان منطوق الحديث يدل على ان الكون دائره بآرادته وجودا وعدمه فلا كون بدون الارادة ولا
يدون الكون فكيف كاش مراد لا كما يقوله المعتزلة من ان كفر الكافرو معصية العاصي كاش وليس بحر
فمكل ما ليس بكاش ايسر مراد لا كما يقوله المعتزلة من ان ايمان الكافرو طاعة العاصي مراد وليس بكاش فاما
بما في اثبات المطلوب الى التعرض نكس النقيض وعلى تقدير التعرض فالافتراض على عكس نقيض
الجملة الثانية مما لا ريب فيه

(قوله فالكفر) أشار بالفاء الى انه حكم جزئي متفرع على الحكم الكلي السابق ثم انه وقع في بعض النسخ قوله ولا يرضى بصيغة المضارع معطوفا على قوله فالكفر الخ متصل به وهو الصواب وفي بعض النسخ بعد قوله غنى لا يحتاج الى شيء ولا وجه له (قوله لما مرارا) ان كان مراده مرور هذا الحكم الجزئي مرارا فليس مما مر ذكره اصلا وان اراد انه مر في ضمن الكلية القائلة بانه لا خالق سواه في ضمن قوله مر يد لجميع الكائنات فمسلما لكن المقصود ههنا تفرع هذا الجزئي على ما ورد في الحديث المشهور وردا على الخلف صريحا (قوله كالمستغنى عنه) غنى في بكاف التشبيه لان هذا الجزئي لم يعلم سابقا فاعلمت الكلية المستندة هو عنها (قوله وقد سبق الخ) أي في الشرح فانه مبني على أن الارادة في أفعال العباد هي الامر والكره هي النهي وقد اثبت الشارح فيما سبق أن الارادة غير الامر (قوله هذا أيضا قدم) هذه الخوالتهم واذ لم يذكر سابقا هذا الحكم لا بيان (٧١) معنى الرضا ولا الاستدلال عليه والرضا الارادة مع ترك

الاعراض فيجوز ان يكون الشيء مرادا ولا يكون مرضيا والكفر والفسق من هذا القبيل (قوله غنى الخ) الصواب تأخيره عن قوله فانه قدم انه تعالى خالق للاشياء كلها فانه علمه اقوله اذ قد علم سابقا (قوله وهذا معلوم مما سبق الخ) من قوله منزله عن جميع سمات النقصان فان الاحتياج اعظم النقصان (قوله

بمراد) فالكفر والمعاصي بحقه وورادته) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ قد علم سابقا فانه قدم انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة متوقف على الارادة فتكون جميع الاشياء بخلافه وارادته خلافا لما تزلزل فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فانه تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها او يكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فيعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعاقب به ما اراده ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده (ولا يرضاه) اقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهذا أيضا قدم (غنى لا يحتاج الى شيء) في ذاته وصفاته وهذا معلوم ايضا مما سبق (ولاحكم عليه) بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم (ولا يجب عليه شيء) لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة او عما تركه محلا بالحكمة كما قاله بعض آخر وعرف الله تعالى على نفسه أن فعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمنكاهين كما يشعربه ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله صلى الله عليه وسلم حاكما عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف شاء فلا توجه اليه الدم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل أفعاله وكذا الثاني لا نعلم اجمالا أن جميع أفعاله تتضمن الحكم والمصلح

عما يستحق تاركه الذم) أي عقلا (قوله او عما يكون) فالوجوب بمعنى الزوم عليه بحيث لا يمكنه تركه لاجلاله بالحكمة اللازمة رعابته لا ترك الحكمه مع القدرة عليها سفه او بخل (قوله او ما قدر الله تعالى الخ) فالوجوب بمعنى لزوم فعله بواسطة التزامه لا بواسطة عدم التمكن من الترك (قوله فلا توجه اليه الدم) لان الملك يقتضي التصرف فاذا كان ما لا كمال على الاطلاق والعبد ليس ما لا كمال على الاطلاق فلا يجوز له التصرف في ملكه الاوجه عليه في كل أفعاله لانه مشتمل على الحكم والمصلح (قوله وكذا الثاني) أي الوجوب بالمعنى الثاني أيضا باطل لان تفسيرهم الواجب بما تركه محلا بالحكمة بواسطة اثبات خصوصيات اشياء عليه تعالى كاللطف والاصلح والثواب والعقاب وذلك انما يتم اذا علم ثبوت المصلح في بعض أفعاله دون بعض اكنسه باطل لان جميع أفعاله تعالى يشتمل على الحكم والمصلح لانه الحكيم الحبيب فلو ترك فعله وفعل ضده كان مشتملا على المصلحة فلا يمكن الحكم بوجوب فعل مخصوص عليه

(قوله على ان التزام رعاية الخ) فيه انه اذا كان تركه مخالفا للحكمة كان رعاية الحكمة والمصلحة واجبة عليه
معنى انما الازمة لا يجوز تركه الا استتاراه السفه والجهل وقوله تعالى لا يسئل عما فعل وهم يستلون لا يدل
على عدم الوجوب بمعنى الزوم كما لا يخفى (قوله وهو ما الخ) في شرح المقاصد ان اللطف عند المعتزلة ما يختار
العبد عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منها مع عكسه في الحائرين فان كان مقربا من فعل الواجب وترك
التيج يسمى اطفا مقربا وان كان محصلا له وهو اتيانا او موريه يسمى اطفا محصلا (قوله بوجوب الخ) غرض
التكليف هو اتيان المأمور به ونقضه قبح يجب على الله تعالى تركه (قوله والا لازم نقض الغرض الخ) هذه
المقدمة مستدركة لان قوله لان المكلف اذا علم الخ اثبات السكون ترك اللطف موجبا للنقض وبعد اثباته
انما يحتاج الى اثبات ان نقض الغرض قبح (٧٢) فيكون اللطف واجبا في كلامه اخذت

ولا يحيط علمنا بحكمه ومصلحه فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه
تعالى لا يسئل عما فعل وهم يستلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدوره لاف
عنه تعالى فهو يتناقض ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فاما
الوجوب اذ يجب ان يكون محصلا له ان الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك
ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (كاللطف)
وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية فيبحث لا يؤدي الى الجاه كعبه
الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف بوجوب نقض غرض
التكليف فيكون اللطف واجبا والزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان
المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كافه به وانه يكون ناقضا للغرضه كان دعا غيره الى
طعامه وهو يعلم انه لا يجب الا بان يستعمل معه نوعا من التاديب فاذا لم يفعل الداعي
ذلك التاديب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة
بالاغراض كما هو مذموم وهو باطل وبعد النزول عن هذا المقام انما يتشبه في
توقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية
اعم من ذلك (والاصح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا
عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد الفرق الا
بالاصح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد الفرق الثانية الا نفع ويرد عليهم ان الاصلح
بحال الكافر الفقير المبني بالانتماء والاسقام ان لا يتحقق او يموت طفلا او يسلب
عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خافه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلود

مالا يعني ترك
ما يرى (قوله لان
المكلف اذا علم ان
المكلف لا يطيع
الا باللطف) وان لم
يكن ذلك اللطف
موقفا عليه الطاعة
كما في المماثلة فانه
اذا علم انه لا يجب
الا بالتاديب اي وان لم
يكن التاديب
موقفا عليه الاحابة
فان دفع الاعتراض
الذي اورد به بعد
النزول (قوله ويرد
عليهم ما الخ) في حاشية
الحاشية ذهب معتزلة
البصرة الى وجوب
الاصح في الدين

معنى الان نفع وقالوا تركه بحال وسه به يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجواب ان اعتبار في الان نفع
حاشا علم الله تعالى ما وجب ما علم الله تعالى نفعه فازمه لزمه وبعضهم لم يعتبر بذلك وذلك ان من علم الله
تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فازمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب
معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا مع السكون بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم
تقريب كلامه ولا يرد عليهم الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة لانهم يقولون ان الاوفق في الحكمة
والتدبير في الدنيا والدين ذلك ومن أين يعلم ان حاله المذموم رايست اصلح في الحكمة والتدبير ونقل
عن الشيخ ابن العربي انه سئل عنه ما الحكمة في وجود الكافر الفقير فقال ان وجوده حكمة ليست في وجود
واحد من الانبياء وهو ان مقتولا شهيدا وقاتله غازيهم يرد عليهم انهم جوزوا تركه مع كونه مخالفا للحكمة فلامني

للوجوب عليه تعالى بل هو مجرد لفظ وان لم يجز وازركه ففيه رجوع عن القول باختياره تعالى والتزم المذهب
 الفلاسفة حيث قالوا بعدد ورالعالم عنه بطريق الإيجاب يقتضي العناء الازلية وان كان جائزاً الترك انقاراً
 الى ذاته تعالى (قوله ومن تلك القواعد الخ) لا يخفى ان قوله والعوض مجرور بمعطوف على اللطف فتقدير
 من تلك القواعد انه يجب على الله تعالى وجهه على انه لم يذكر فيما سبق مجزئاً حتى يكون هذا انقصه لئلا
 فالصواب وكالعوض (قوله واستدلوا عليه) أي على وجوبه (قوله لانه ظلم) كونه ظلماً منوع لان للظلم
 معينين احدهما التصرف في ملك (٧٣) الغير ولا شك في انتفاؤه والثاني وضع الشيء في غير

محله والله تعالى
 حكيم لا يكون منه
 وضع الشيء في غير
 محله (قوله ولا يجب
 الثواب عليه) أشار
 الى ان قوله ولا الثواب
 عطف على شيء
 في قوله ولا يجب
 عليه شيء عطف
 الخاص على العام
 لمزيد الالهام (قوله
 فانهم الخ) ولذا
 صاحب المغيرة
 عند الخوارج
 لا يجوز عفو يدون
 التوبة لانه كافر
 عندهم وعند المعتزلة
 ان اجتناب الكبائر
 يجب عفوهم والادعوى
 بخلاف النار لانه
 صاحب كميرات
 بلا توبة (قوله انهم
 حينئذ الخ) يعنى

في القار وان يكون ابقاء اياهم طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه
 يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الشكل
 من حيث الشكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سأل الاشعري استاذ
 ابا على الجبائي عن ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية
 والآخر مات صغيراً فقال ثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يعاقب الثالث ولا ثاب
 فقال الاشعري ان قال الثالث يا رب هلا عمرتي فأصلح ما دخل الجنة كما دخلها اخي
 المؤمن فاجابه الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفدحت النار ثم
 قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تمنني صغيراً حتى لا أعصى فلا ادخل النار كما
 امت الثالث فبعت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح
 ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء (و) من تلك القواعد انه
 يجب عليه (العوض على الآلام) واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح
 فيكون فعله واجباً وقد اطله الاشعري بان القبح العقلي منتف وان القبح الشرعي لا معنى
 له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقع منه (ولا) يجب (الثواب
 عليه في الطاعة والعقاب على المعصية) خلافاً للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب
 صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرّموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله اوعده
 مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعده والكذب في خبره
 وهما محالان واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى
 واعترض عليه الشريف العلاقة بانه حينئذ يلزم جوازهم ما هو محال لان امكان
 المحال محال واجاب عنه بان استصحابهم مجموعة كيف وهما من الممكنات التي تشابهها
 قدرة الله تعالى قلت ان الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا
 تشمله القدرة وهذا كما لا تشل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل والجهل
 ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات السكالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه

١٠ عقائد
 لو لم يجب عليه عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو عنه نظر الى ذاته تعالى واذا
 كان العفو جائزاً انظر الى الله كان الكذب والخلف جائزاً انظر الى ذاته فتدبره فانه خفي على بعض الناس
 (قوله الكذب نقص) فيه ان كون الكذب مطلقاً نقصاً يمنع كيف وأنه قد يكون واجباً كما اذا كان فيه
 عصة دم معصوم (قوله والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات) لا يخفى انه موقوف على كونه ممتهناً
 بالذات ولا نسلم ذلك اذ لو كان ممتهناً لما وقع له كذب من أحد فهو ممتهن واسطه انه مناف لكماله تعالى فيكون
 ممتهناً بالعبودية والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي (قوله وغيرها من الصفات السكالية) قد عرفت ان

مقام من ان الوعد والوعيد مشروطان بغيره وشروط معلومة من النصوص فيجوز
 لتخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترتيب والترتيب
 على انه بعد التام انما يدل على استحالة وقوع التخلف لاعلى الوجوب عليه
 اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في حق الله
 تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى والانتقص عليه تعالى محال عقلا فخص بقول اما في
 بياض امثال ذلك ان ليس فيه انتقص عقلي بل الوجوب والحرمه وغيرها ما فرع القدر
 على الواجب والحرام . واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلاف في الوعد حائز
 الله تعالى ومن صرح به الواحدى في تفسيره الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء
 يقتل . ومما تممه الجواز وجههم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز
 يتخلف الوعد وان كان لا يجوز ان يتخلف الوعد وبهذا اوردت السنة عن رسول الله
 اسلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني
 حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وابو حفص الصلي وابو على الموصلي قالوا حدثنا
 ابن خالد حدثنا سهل بن ابي حازم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضى الله
 تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو
 مخبر له ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخبار واخبرنا ابو بكر احمد بن محمد بن عبد الله
 ابن حزمه حدثنا احمد بن الحليل حدثنا الاممى قال جاء عمر بن عبد الله الى ابي عمرو
 ابن العلاء فقال يا ابا عمرو يتخلف الله ما وعده قال لا قال افرأيت من اوعده الله تعالى
 على عمله عقابا ان يتخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجوة انت يا ابا عثمان ان
 الوعد غير الوعد ان العرب لاتعد عيما ولا خلفا ان تعد شيئا ثم لاتفعله بل ترى ذلك
 كرماء وفضلاء وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لاتفعله قال فأرى هذا في العرب قال نعم اما
 سمعت قول الشاعر واني وان اوعدته او وعدته * لخلف ايعادى ومنجز موعدى
 والذى ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عنده كل أحد خلف الوعد كما قال
 العمري الموصلي اذا وعد العبد انجز وعده * وان اوعد الضراء فاعفو ما نعه
 ولقد احسن يحيى بن هاذي هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق
 العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء
 من الله تعالى والوعد حق تعالى على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاني ا
 دفعه لو افان شاء عفو وان شاء آخذ لانه حقه تعالى وأولاها ما بر به العفو والكرام لانه
 عفو وررحم . باعظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبدل للقول وقيل
 قال الله تعالى ما تبدل القول لدى قالت ان حملت آيات الوعد على انشاء التهديد
 خلاف لانه حيثئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر
 ان يقول بتخصيص الذنب المغفور من عومات الوعد بالدلائل المفصلة ولا خلاف
 هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبدل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل
 انتفصى عن لزوم التبدل والكذب لله - الا ان تحمل آيات الوعد على استحالة

صفات التكامل
 لازمة لادائه تعالى
 فهي واحدة بذاته
 تعالى فيكون فيها
 بمنزلة كالدات (قوله
 لاعلى الوجوب
 عليه) فيه ان معنى
 الوجوب عليه رعاية
 للحكمة والحسن
 والقبح بالاقسام
 الخمسة صفات
 فعل المكلف فلا
 يوصف به الباري
 تعالى ولا افعاله
 (قوله من غير وجوب
 عليه) المواب تركه
 لانه سبق قوله ولا
 يجب انواب عليه
 والاكتفاء عنه ينفي
 استحالة في العبد

(قوله لانه لاحق الخ) مستدرك لانه دليل على نفى الوجوب عليه تعالى وعدم الظلم في عقابه والاصواب أن يقول لكونه حقا للعبد جزاء للمعصية (٧٥) (قوله وأشرعيي الخ) بمعنى الأمر به والله سي عنه وان

كانت كلها حسنة بمعنى انه قد ورد الشرع بالثناء عليه في أفعاله كما في شرح المقاصد لما تكرر من أنه مالك الملك يتصرف في ملكه كيف يشاء والظاهر إسقاطه والاصح كتنافه بقوله لان الظلم الخ (قوله والله احكم الحاكمين الخ) يعني أنه احكم الحاكمين فلا مكره له وأعلم العالمين فلا جهل عليه وأقدر القادرين فلا عجز له ووضع الشيء في غير موضعه منشؤه اما الاكراه أو الجهل أو العجز (قوله لا غرض لفعله) الاولى والخكمته اذا لا غرض له (قوله والله تعالى أجل من أن يفعل) بأن يصير بسبب شيء من الأشياء أفعالا (قوله أو يستكمل بشئ) الصواب إسقاطه فانه وجه ثان كما ذكره (قوله

ما أوعده لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة إشارة إلى ذلك حيث قال بحر أو جهم خالد افهما (بل أن أناب) بالطاعة (في فضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلافه على انه لا يفي بشكر أو قلة من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب) بالمعصية (فيعذله) لانه لاحق لاحد عليه والكل ما كره له التصرف فيه كيف يشاء (ولا يبيع منه) اجمع الامنة على أنه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقابيين منتفیان والشرعيين لا تتعلق لهما بافعاله تعالى (ولا ينسب ذما يفعل أو يحكم الى جور أو ظلم) لما تكرروا تقرر والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ما كره له التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين وأعلم العالمين وأقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنة علمنا وأيضاً ما علم انه لا يبيع منه تعالى والجور والظلم فبيع فلا ينسب أفعاله وأقواله اليهما (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا غرض لفعله) الغرض هو الأمر بالباعث للفاعل على الفعل وهو المحرك الأول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا وذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعله العلة الفاعل والله تعالى أجل من أن يفعل عن شيء أو يستكمل بشئ فلا يكون فعله معالاً بغرض وأيضاً كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه أولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملاً بغيره وهو ذلك الغرض وأورد عليه انه يجوز أن تكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بأنه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثاله بديهية وان كان حصوله أولى له تعالى لزم المخذور المذكور وما نشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعل لفعله انفع نفسه فانه اغا لفعله اذا كان نفع ذلك الغير أولى وأحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلاً اذا أحسن الى غيره لدشواب الآخرة أو لكونه محبوباً له أو متوقفاً عليه من نفعه فظاهر وان أحسن اليه لرحم والعظوفة عليه فلازاله الم رقة الغالب اللازم للنسبة كمن يقدح بوانا من المهاجرة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والم تزلزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضاً وتكوا بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصلح لا تحصى لكن لاشئ منها باعث له على الفعل كما يشعر به قوله (راعي الحكمة فيما خلق وأمر) وأودع فيه ما للمنافع ولكن لاشئ منها باعث له تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كما أن من يغرس غرساً لاجل الثمرة لم ترتب المنافع الاخرى على ذلك الغرس

رد بمنع البديهية فانه يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة الى الغير باعثة على فعله وان كانت بالنسبة اليه تعالى

متبادر احصاؤها وعدم حصولها (قوله غير محمول) بالنون والهاء المجهدة في القاموس فحمله وانحمله
صفاه واختاره (قوله جعل الخ) قلت اراد هذا المعنى (٧٦) بدليل انه قال بعده واهذا كان انقباضا

كالاستقلال به والانتفاع باغصانه وغيرهما مع ان الباعث له على الغرس هو الثمرة
لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة
الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة للعالم والاغراض مؤولة بتلك
والمصالح واذا انتقت ذلك علمت ان ما قاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل
الافعال لاسما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كما يحجب الحدود والكفارات
وتحريم المستكرات وما اشبهه ذلك واما تعميمه بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض
فمعمل بحث وكلام غير محمول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة
فلا شئ من افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر عاينا وبعضها مما
في كل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر عاينا وبعضها مما
يخفى الاعلى الى اسفله في العلم المؤيد بنزول من الله تعالى وروح منه (تفضلا ورحمة)
لا وحوبا (ولا حاكم سواء) هذا ما علم فيما سبق (فايس للعقل حكم في حسن الاشياء
وقبحها او كون الفعل سببا للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح بطاق على معان ثلاثة
الاول صفة الكمال والنقص والثاني ملازمة العرض ومناظرته وقد يبرهنها بالمصلحة
والفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان ما اخذهما
العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا
وهو محل الخلاف اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع لانه سواء الافعال في انفسها
لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع
حتى لو عكس الامر انعكس الحال وهو عند المتزلة عقل قالوا للعقل في نفسه مع قطع
النظر عن الشرع جهة حسن او قبح تقتضي مدح فاعله وثوابه وذم وعقابه لكن تلك
الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار مثلا وقد تدرك
بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركها العقل بنفسه
لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا اورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما في حسن صوم
آخريوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهم بالامر والنهي واما كشفه عنهم في القسمين الاول
فهو مؤيد بحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جهورا الاول من ذهبوا الى
ان حسن الافعال وقبحها لا يتم الا بصفة زائدة عليها اذهب بعض المتقدمين منهم
استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في
مقتضية لغيره دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفي انتفاء
الموجبة للقبح قال الجبائي ايس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقة بل بوجوب
واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتم للتأديب

صفا فان القياس
انما يجمع اذا كان
الجامع علة باعثة
على شرعية الحكم
ومؤثره فيه ولا يكفي
كونه مصلحة مترتبة
عليه (قوله ثابتان
للصفات) الاولى
للاشياء اذ المعنى
الثاني لا يختص
بالصفات (قوله
ويختلف) اي المعنى
الثاني بالاعتبار فان
قتل زيد مصلحة
لاعدائه ففائدة
لاوامائه ففي العبارة
تعبير محمول (قوله
تعلق المدح) ايس
المراد ما به يستحق
المدح او الذم في نظر
العقل ومحاربي
العادات فار ذلك
يرك بالعقل ورد
الشرع ام لا انما
النزاع في الحسن
والقبح عند الله تعالى
معنى استحقاق فاعله
في حكم الله تعالى
المدح او الذم عاجلا
وآثواب او العقاب
آجلا (قوله عقلي)

معنى كونه عقليا ان العقل يحكم بان للفعل جهة يستحق فاعله بسبب المدح او الذم والثواب او العقاب او
الذي اشتهه الشارع لان العقل يحكم باستحقاق فاعله الثواب او العقاب فان العيب لا سبيل له الى احد

الثواب والعقاب أصلاً (قوله ان العبد) لا يخفى ان قوله ولا افعال العباد تفصيل لقوله ان العبد فالاصواب اسقاطه وتقدم قوله لا افعال العباد كلها الى قوله فالحسن ما حسنه الشرع (قوله تحصل الافعال) الصواب يجب به الافعال ليقيد كون الافعال اضطرارية (قوله وعلى الوجهين الخ) لان الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً وانما يقيد بالاستقلال لان العقل بعد ورود الشرع يحكم بالحسن والقبح بالمعنى المذكور (قوله فعنى الخ) الظاهر ترك (٧٧) القاه وايراد الواو بان يقول ومعنى الحسن ما حسنه الشرع

والقبح ما قبحه الله
 امر به ونهى عنه
 فالإباح وفعل البهائم
 وغير المكلف يكون
 واسطة أو لم يرد النهي
 أو رده فلا واسطة
 وأعلم أن قوله الإباح
 عند أكثر الخ عبارة
 شرح المواقف
 والمقصود منها بيان
 أنواع الحسن على هذا
 التعريف وليس
 قوله وأما فعل
 البهائم من كلام
 الشارح كما فهمه
 بعض الناظرين
 فقال ما قال (قوله
 فعل الله تعالى) وقع
 سهواً من القلم إذ
 أفعال الله تعالى
 لا توصف بالحسن
 والقبح بالمعنى المتنازع
 فيه (قوله وفعل الله
 تعالى حسن) الاتفاق
 ظاهر به وهو أنه
 حسن بالمعنى المتنازع

أو الظلم والدليل على أن الحسن والقبح إيساعا بلين أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله بل يبتدئ فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال بترتيب الثواب والعقاب على أفعاله (فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع) لأن أفعال العباد كلها إما مخلوقة لله تعالى ابتداءً كما قال به الشيخ أو بان الله تعالى يوحدهم داعياً بانهضامه تحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمضى قوله ما حسنه الشرع أنه لم يرد به نهي شرعي تحريراً أو تنزيهاً كفعل الله تعالى والواجب والمنسوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قال المصنف في المواقف القبح ما نهي عنه شرعاً والحسن بخلافه وقال في شرحه للخصم المباح عند أكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن أبداً بالاتفاق وأما قول البهائم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (وايس للعقل صفة حقيقية أو اعتبارية باعتبارها حسن أو قبح) كما قال به بعض المعتزلة كما مر (ولو عكس المكان الامر بالعكس) أى كان ما هو حسن قبيحاً وما هو قبيحاً حسناً (وهو) أى الله (غير متبعض ولا متجزئ) لعلمه اراداً باحده ما لا يشمل على الأجزاء بالفعل وبالأجزاء الانقسام الفرضي والوهمي وهم من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزوع عن ذلك (ولاحظه) يمكن أن يراد به نفي الأجزاء العقائية فإن الحد مركب من الذاتيات ويمكن حله على ما رادف النهاية وهو نفي تجزئتها لالتبعض والتجزؤ على الأجزاء الخارجية والعقلية (ولأنها نهاية) لأن النهاية من خواص المقادير والمصنف لم يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فإن كثيراً ما يذكر ما لا حاجة اليه لعلهم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) أى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والإرادة واحدة بالذات واستدلوا عليه بأن القدرة مثلاً لو تكررت كانت مستندة إما الى القادر أو الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولأن صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثاني لأن نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وايس صدوره البعض اولى من بعض وقد عرفت أن التحقيق أن استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا محصل عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادى

فيه وايس كذلك بل هو حسن اذا سقط من المعنى المذكور قيد الثواب والعقاب آجلاً كما صرح به في شرح المقاصد (قوله وبالأجزاء الانقسام الفرضي أو الوهمي) الصواب وبالأجزاء الانقسام بالقوة سواء كان فعلياً أو فرضياً أو وهمياً (قوله الى القادر) الصواب الى المختار فإنه المقابل للموجب (قوله لاستلزامه التسلسل) الاظهر أن يقال لاستلزامه تقدم الارادة على نفسها وعلى القدرة والعلم (قوله فلا محصل) قد عرفت المحصل

عن التساؤل تارة وان يكون الوجود رابطا بهذه الصفات مقدماعلى وجودها المحمولى (قوله لان
معلومات الخ) الاوجه ان يقال غير متناهية بحسب التعاقب اى لا ينتهى تعاقبها الى حديد يقطع عنده سواء
كانت غير متناهية بالفعل أولا مثلا يلزم ارادتمعنيين من قوله غير متناهية (قوله اما المعلومات الخ)
معلوماته الى غير متناهية بالفعل باعتبار نفسها وباعتبار (٧٨) انها مستتعة واما باعتبار وقوعها

فغير متناهية بمعنى
عدم انتهائها الى حد
فالعلم بوقوعها
فرع ووقوعها وهى
باعتبارها متناهية
بالفعل غير متناهية
بالقوة وكذا
قد دوراته باعتبار
التعاقب الذى يتميز به
القدرة عن
المتغيرات والواجب
غير متناهية بالفعل
باعتبار التعاقب الذى
تتم به وهو التعاقب
الذى للقدرة بعد
تعالى الارادة فهى
غير متناهية بالقوة
عند الاشعري
التساؤل للتكوين
واما الارادة فمذهب
الاشعري ان تعلقاتها
ازلية فمكون
المرادات غير متناهية
بالفعل وقيل انها
حادثة فهى متناهية
باعتبار هذا التعاقب

بالفعل غير متناهية بالقوة هذا عند النافين للتكوين واما عند القائلين بتعلقات الارادة ازلية قيل
وتعلقات التكوين حادثة غير متناهية بالقوة هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله بل لانسبة الخ) لانه
اهل الاضراب (قوله وله الزيادة والنقصان الخ) الظاهر ان يقول لانه الفعل لما يشاء واما قوله ما شا
كان وما لم يشأ لم يكن فلا يبعد هذا المطلوب (قوله لا تذكروا لا تؤثروا) اى لا توصف بالذكورة والانوثة

(قوله ما أمرهم في الماضي) أي الماضي عن وقت النزول ويؤمنون في الاستقبال وأما قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فلا استقرار (قوله وما صدر عنهم الخ) لا يخفى أن المفهوم من قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون أنهم مستقرون في طاعة أمره تعالى ولا يتركوه وأيس في قصة آدم عليه السلام أمرهم بشئ أو يخالفهم انما هو توهم صدور المعصية عنهم نعم في القصة المذكورة توهم مخالفة قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول (٧٩) وهم بأمره يعملون حيث قصر فيه علمهم بأمره تعالى ونبي عنهم سبقههم بالقول

فذكر الاعتراض
والجواب ههنا
لاوجه له نعم يرد
الاعتراض بأدليس
حيث ترك الأمر
بالسجود ولذلك
هاروت وماروت
لا يرد اعتراضا على
تقدير ثبوت القصة
اذركت فيهما
الشيعة فلم يبق
على صفة
الملكية (قوله
وما أشهر الخ)
الأحسن أن يورد
قوله وما يقال من
أنه ما أمركم الخ
ههنا لا يلزم الحكم
بكون القصة
المشهور غير مة ولة
(قوله ولم يقدروا
الملائكة الخ) فحجور
نسبها لآدم
الاعظم بسبب شوم
المعاصي أو رفع تأثير

قبل انهم لا يترفون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحسكة وبعض المتكلمين
وقيل ان الآية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لاندل على نفي الترقى وتجاوز
الترقى وانت تعلم انه ينافي ظاهر ما قاله حبريل عليه السلام اليه المعراج لودنوت اغلة
لا حترقت (لا يعصون الله ما أمرهم) في الماضي (ويفعلون ما يؤمرون) في المستقبل
وما صدر عنهم في قصة خاق آدم عليه السلام من قولهم انجعل فيهما من يغسدفها
الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد
والسفل اليهم - ميس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من
لم يوجد بعد وفواهم وشحن نسج بحدك وقدس لك ليس من قبيل تركيبة النفس
والجذب بل لتتمتع تقرير الشبهة وأما ادليس فالأكثر على أنه لم يكن من الملائكة كما
هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا
عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس أحد بن تيمية ان السبب في انزالهما ان
الشجرة قد فشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واسنة قبطوا واوراغرية منه وكثر
دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملائكين ليعلمان الناس ابواب السميرج حتى
يتمكنوا من معارضة السحرة المكفرة وقبل انهم ارجلا من ملائكة صلاحهم ما
ويؤده قراءة الملائكة بالكسرو وما يقال من انه ما كانا ملائكة من أعظم الملائكة
علموا زهدا وديانة وشرفا فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابلى به بنو آدم وركب فيهما
الشيعة وهما ههنا عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في
الارض فواقعا ههنا بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس ومجدد الأصم وعلماها الاسم الأعظم
الذي كايا به رجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء
فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملائكة على الصعود غير مقبول
ولامع قول لا الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسخها الله تعالى
وجعلها كوكبا مضى بأول يقدر الملائكة على الصعود مع انهما كايا بعلمان الاسم
الأعظم الذي به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه القصة يشهد بكذاها وأيس
في كتاب الله تعالى ولاسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها (والقرآن)
وكذا سائر الكتب الإلهية (كلام الله غير مخلوق) لما روى عن النبي عليه الصلاة

بركة الاسم الأعظم منه ما والفاجرة علماها ثابت بعد تلم الاسم غير مقبول قال القاضي في تفسيره انه محكي عن
اليهود وعلماها من رموز الأوائل ولا يخفى حله على ذوى البصائر ز قوله والقرآن كلام الله تعالى (اعلم القرآن
وكلام الله مشترك بين النفسى واللفظى اما الأول شاع في اللفظى والثاني في النفسى ولد اورد في القرآن
بكلام الله تعالى اثلايتوهم الى كلام اللفظى وللتبرك بلعظ الحديث وللتنبية على الترادف (قوله لما روى الخ)

الدليل اخص من المدعى الا اذا ضم اليه انه واحد عبر عنه بالعربية والعبرانية والعربية (قوله ولا يتوقف) الاولى ما ذكره في شرح قوله منكم وترك اجمعوا فانه ذكره سابقا (قوله لجواز ارسال الخ) اعني ثبوت ارسال بالنسبة اليهم (قوله بان يخلق الله) بقوله ارسالك حتى يتوقف ثبوت ارسال على ثبوت انه منكم (قوله ويصدقهم الخ) عطف على جوارفة تقدير ان اي لتصديقه تعالى اياهم عند الخلق يخلق المجزأة الدالة على صدقهم (قوله حال تحذيرهم) فيه ان خلق المجزأة ليس حال التحذير بل قوله انه لا حاجة اليه (قوله ومنعوا الخ) لا خفاء (٨٠) في ان هذا الترتيب الذي في الالفاظ ترتيب

زما في لا يمكن تلفظ حرف الاعداء قضاء حرف قبله وان ذاته تعالى وصفاته خارجة عن الزمان فلا يسأل الالفاظ المترتبة المتعاقبة فديعة فانه لا يقول به عاقل فمرادهم بترتيبها غير الترتيب الزماني المستلزم للتعاقب فهو ترتيب في ذاته تعالى سوى هذا الترتيب الزماني فيكون مذهبهم قدم الكلمات القديمة بذاته تعالى من غير ترتيب زما في يستلزم الحدوث فمذهبهم هو ما يجهى من مختار المصنف لكن المشهور المذكور في الكتب ما ذكره

والاسلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبيا اجمعوا على انه تعالى منكم وتواتر ذلك عنهم وان لا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علماء ضروريين باسم من الله تعالى في تبليغ احكامهم ويصدقهم بان يخلق المجزأة حال تحذيرهم فثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبت صفة الكلام بقوله من ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى منكم كاملا لكن اختلافوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذا لانهم لما راوا قياسين متعارضين في النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة فقديم وكلام الله قديم وكلام الله مركب من حروف واصوات مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطررنا الى القيد في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين ففتح كل طائفة المقدمات فالحنبالية ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقديم والاعلاف قلت فما اياها لم يقرولوا بقديم الكاتب والمجدد وصانع الغلاف وادعوا انهم امتنعوا من اطلاق لفظ الحادث على الكلام لانه على رعاية الادب عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسى كما قال بعض الاشاعرة ان كلاما ليس قائما بلسان او قاب ولا حال في مصحف او لوح وامتنع عن اطلاق القول بكلامه وان كان المراد هو اللفظى رعاية الادب واحترازا عن ذهاب الى حدوث الكلام الازلى والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من حروف وهو قائم بنفسه ومعنى كونه منكم كلاما عندهم انه موجودا والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ او كجبريل او النبي عليه السلام او غيره كشجرة موسى فهم ممنعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة له والكرامه لما راوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنبالية اشنع من مخالفة

الشارح (قوله وقيل الخ) فهم متفقون مع الاشاعرة في اثبات الكلام النفسى وقدمه وحدوث اللفظي الا انهم نادوا عن اطلاق الحادث عليه (قوله ومعنى كونه الخ) فيه ان المتكلم في العرف من اتصف بالمتكلم والمتكلم معناه خلق الحروف والالفاظ فان الانسان المتكلم انما يخلق الحروف في الهواء المتزوج في الخارج والجواب انه انما يخلق المتكلم عليه باعتبار قيام الكلام لا باعتبار بدليل انه لو اوجده في غيره لم يصح اطلاق المتكلم عليه في العرف واللغة وقيام الحروف بالمتكلم ما يخرج التي هي اجزاء منه ولذا عرفوا الحرف بانه صوت يعتمد على الخارج وكونه حاصلا من

في الخارج لا ينافي قيامها بالخارج فتدبر (قوله معنى واحد بسيط) أي لا تعدد فيه ولا جزء له (قوله كعدم تكفير الخ) لأن المخارج يصح نفيه عن المعنى الحقيقي، والتأويل فيقال زيد ليس بأحد فيصح أن يقال ما بين دقتي المصاحف ليس كلام الله تعالى من غير تأويل إنما يحتاج إلى التأويل لإطلاقه عليه لأن المخارج يحتاج إلى القرينة والتأويل وكذا التقرير (٨١) في اللازم الثاني والثالث (قوله المعنى الثاني) أي

ما يقوم بغيره اعظما
كان أو معنى (قوله
شاملاهما) شمول
الكل لافراده فيكون
كل منهما ما كلاما
حقيقة لا شمول
الكل لأجزائه (قوله
والادلة الخ) من
الاجماع على كون
المواف من الحروف
كلام الله تعالى ومن
الآيات الدالة على
كونه ذكرا وعربيا
ومنزلا ومفصلا
بالآيات والصور
ومن كونه مقسوما
ومحفوظا في القلوب
وقال للتشيع وغير ذلك
(قوله يجب حماها الخ)
وهذا يدفع التعارض
بين القياسين ويحصل
الجمع بين نتيجتهما
بأنه كلامه تعالى
قد عذب بذاته وحادثة
باعتبار صفاته (قوله
بعض المتأخرين)
وهو السيد الشريف

وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة له بغيره وان معنى كونه تعالى متكاملا
كونه خالفا للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا إلى أن كلامه صفة له وثابة
من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعو أن كل ما هو صفة له
فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم
منعو أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في
حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب
المعتزلة إلى أن مذهب الشيخ أن الالفاظ أيضا قديمة وأورد في ذلك مقالة وذكر فيها
أن لفظ المعنى يطابق نارة على مدلول اللفظ وأخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال
الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده به مدلول اللفظ وهو القديم
عنده هو ما الباراة فانما تسمى كلاما مجازا لدلالاته على ما هو الكلام الحقيقي حتى
صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبهم واسكنهم الله ما له تعالى حقيقة وهذا الذي
فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من أنكر كلامه ما بين دقتي المصحف
مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى
بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى حقيقة إلى غير ذلك
بما لا يخفى فسادها على المتأخرين في الأحكام الدينية فيجب حل كلام الشيخ على أنه
أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما
بذاته تعالى (وهو المكتوب في المصاحف المقروءة بالأسن المحفوظ في الصدور
والمكتوب غير السكتبة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ) وما يقال من أن
الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة بخلافه أن ذلك الترتيب إنما هو في اللفظ لعدم
مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب حماها على حدوث تلك الصفات
المتعاقبة بالكلام دون نفس الكلام جميعا بغير الأدلة وتلقى هذا الكلام بعض
المتأخرين بالقبول وقد قيل أن محمد بن عبد الكريم الشهير سنان في ذهب إليه في نهاية
الافدام وبعضهم أنكره أما أولا فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد وليس
بأمر ولا نهى ولا حبر ولا غيا يصير أحده هذه الأشياء بحسب التعاقب وهذه الاوصاف
لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من
التكلف وأما ثانيا فلأن كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتيب

١١ عقائد اختاره في شرح المواقف (قوله وبعضهم أنكره) وهو المحقق التفتازاني ردف في شرح
العقائد النسبية (قوله أن كلامه تعالى واحد) لعله أراد به مبدأ هذا الكلام النفسي وهو التمكن من ترتيب
المعاني والكلمات والانواع الخمسة عنده أنواع له باعتبار التعاقب فالكلام اللفظي دال على النفعي الذي
هو المعاني دالة الموضوع على الموضوع له وعلى مبدئه دلالة الأثر على المؤثر (قوله فلان كون الحروف الخ)

ليس مراده في الترتيب مطاوعا والالم تكن الكلمات قائمة بذاته تعالى بل حروف التهجى اذ مراده في
 الرمايى المسلم له حدوث والترتيب الوضعى الذى يستلزم تجزئة المحل فله ترتب آخرى ذاته تعالى والعقل
 قاصر عن ادراكه كالترتيب الذى له في ذهن الحافظ وامانه يفضى الى وجود الاصوات من غير كونها سببا
 ففهم ان الاصوات كيفية تحصل من تفرج الهواء والسيلان انما يلزمها باعتبار حصولها في الزمان ولذا
 توجد الالفاظ في ذهن الحافظ من غير سيلان فالسيلان انما هو لازم لها في التناظر بسبب قصور الالة
 ووقوعه في الزمان بخلاف الحركة فاما الانتقال تدريجى والتدرج مأخوذ في حقيقة امره لا يقال بعض العلماء
 ان موسى عليه السلام سمع صوت نادى الاعلى كلام الله تعالى (٨٢) من غير تقدم وتأخير بين الحروف

(قوله) فلانه يودى
 (الخ) لا يخفى ان القام
 بذاته تعالى على
 اختيار المصنف
 كانت مرتبة غير هذا
 الترتيب الرمايى
 ولك الكلمات
 مقرونة بالالسن
 محبوسة في الصدر
 مكتوبة في المصاحف
 غير حالة فيها والقائم
 بالفارئ والحافظ
 هو القراءة والحفظ
 والحال في المصاحف
 هو الكتابة فلا تعدد
 في كلامه تعالى فلا
 معنى لتعدد المستفاد
 من قوله ان اوجب
 اختلاف الخ (قوله)
 من جنس الالفاظ
 والحاصل انه جعل

بعضى الى ككون الاصوات مع كونها اعراضا سببا له وجوده بوجود لانه لو
 سببا له وهو سبب من قبيل ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير
 وتعاقب بين اجزائها وامانا ثانيا فلانه يودى الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقلب
 من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها
 الالة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم به
 من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالفارئ وما يقوم بذاته تعالى
 واحدة والتفاوت بينهما ما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من
 عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى مجنسا لصفات
 المحلوفات وامارا باطلاق لزوم ما ذكره من المغاسد وهم فان تكفير من انكر كون
 ما بين الدفتين كلام الله انما هو اذا اعتقد انه من محنرات البشر اما اذا اعتقد
 ليس كلام الله بمعنى انه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة
 القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا
 وموافقيه وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو
 كونه دال على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يد
 انه من ضرورات الدين مع انه خلاف ما نقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا
 الغير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضرورات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشا
 من ذلك واما خامسا فلان الدالة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل تر
 الى المفوظ كيف وبعضها مما لا يتعاق النسخ باللفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته و
 تحقيق الكلام كلام يتوقف على فهمه مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسى فيما
 يتمن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على المقصود وهى

كلامه تعالى شاملا لفظ والمعنى كما يلزم عدم كون الالفاظ كلامه تعالى كما يلزم على الاصحاب
 (قوله) وامارا بعالم الخ قد عرفت ان لزوم تلك المغاسد مبنى على قولهم بان اطلاق كلام الله على اللفظى مجاز
 لعلاقة الدلالة ولا خفاء حينئذ في لزوم تلك الاوازم كما بيناه واذنا التزم المحقق التفاتنا الى انه مشترك بين اللفظى
 والنفسى لثلاثي نفيه عن شئ منهما والمصنف لم يحكم بتكفير هذا الجمل الكثير بل يلزم عدم تكفير من
 كونه كلام الله حقيقة وقال انه كلام الله تعالى مجازا (قوله) واما خامسا فلان الاشكال بالنسخ مشترك في الوجود
 بين ما قاله المصنف وبين ما قاله الاصحاب من كونه معنى قائما بذاته تعالى ودفعه ان النسخ باعتبار الالفاظ
 باطل للمكفنين سواء قبل انه المعنى فقط او اللفظ والمعنى (قوله) صفة يتمن بها الخ) لا دليل على ثبوت

الصفة التي هي مبدأ التمكن انما الثابت نفس الممكن من نظم الكلمات وهو راجع الى القدرة فلا يلزم ثبوت صفة أخرى (قوله ضد الخرس) أي الخرس الباطني وهو عدم التمكن من نظم الكلمات وترتيبها (قوله كلام الله تعالى) لا يخفى عليه بل ان ترتب تلك الكلمات انما هو على وفق العلم الازلي وبعده ترتبها على حسب علمه معلومة له تعالى في الازل فترتب الكلمات متأخرا عن العلم بترتيبها والعلم بالكلمات المترتبة متأخر عن ترتيبها فالكلمات القائمة بذاته تعالى لا بد ان تكون مترتبة غير الترتب الزماني والوضعي والعالي لا يدرك لما هو وان لم يكن حينئذ كلام الله تعالى الا الكلمات الموحودة في علمه تعالى فلا يكون صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى واعلم ان المصنف قال بقيام الالفاظ بذاته تعالى في الخارج ونفي الترتيب الزماني المتأخر لحدوثها وجعلها عارضا (٨٣) لقصور الالفاظ والحدوث راجعا الى صفاتها والشارح قال

بالترتيب بينهما
في الوجود العلي
جعل الحدوث لازما
لوجودها الخارجي
وفيها بحث اما أولا
فلا مبرر واما ثانيا فلان
القول بالترتيب في
الوجود العلي انما
يصح اذا كان علمه
تعالى عبارة عن
الصورة القائمة بذاته
تعالى واما اذا كانت
صفة حقيقية ذات
تعلق فلا معنى لترتيبها
في الوجود العلي اذ لا
ترتب في نفس العلم
ولا في تعلقاته بها
نعم ان الترتيب بينهما
معلوم له تعالى واما

الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسى وهي غير العلم فانها قد تتخاف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم تعلق به تلك الصفة من قبيل كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي ترتيبناها في خيالنا لا غير ومارته غير نافه وكلام الغير اذا تم بعد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلية التي هي مبدأ الالفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المترتبة ايضا بحسب وجودها العلي اذلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر المكنيات اذلية بحسب وجودها العلي وليس كلام الله تعالى الامارتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام افعلى وهذا الوجه سالم بما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محللا له وادب وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السببية قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فبنا لقصور الالفة فانه يودى الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبته المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتخذي به حينئذ كلام الله تعالى وانكار كون ما بين اللفظين كلام الله تعالى يكون كانهكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا

ناكسا فلانه يكون صفة الكلام حينئذ مخالفة لسائر الصفات فانها موحودة قائمة بذاته تعالى في الخارج والكلام موجود بالوجود العلي قائم بذاته تعالى باعتباره واما رابعها فلان الكلام اللفظي الموجود في الخارج اما ان يكون مغايرا للقائم بذاته تعالى كما يشعر به قوله وهو هذا الوجود كلام لفظي فلا بد من القول باشتراك لفظ كلام الله بينهما كيلا يلزم ما يلزم الاصحاب واما ان يكون عينه والاختلاف بالحدوث والقدم باختلاف الوجود الخارجي والعلي وكلام الله تعالى اسم لتلك الكلمات مع قطع النظر عن الوجودين فلا يكون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المترتبة لان الترتيب انما هو في الوجود العلي والخارجي ولا يكون صفة الكلام قديمة لان القدم فرع الوجود في الخارج واما خامسها فلانه يلزم ان يكون الكلام عبارة عن الالفاظ المعلومة له تعالى لاصفة له فتدبر والله تعالى الموفق

(قوله مسفة غفلة) الاولى مسفة جهول كما في سائر الكتب وقع اطلاق العارف على ذاته تعالى في اسماء
كما في العزيمة وفي الحرز المياني (قوله لان الفقه الخ) في القاموس الفقه بالكسر العلم بالشيء والفهم والافطنة
بالكسر الخندق بالشيء أي الممارسة ومن هذا الوجه (٨٤) يكون موهما مما لا يليق بذاته تعالى

أ في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا ان ذلك الكلام موجود
بالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق من رفض التعصب والجدال يشهد
هذا المقال (واسماء الله تعالى توقيفية) أي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن
الشارع قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعات في اللغات
وانما النزاع في الاسماء مأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز اطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك
الاطلاق اذن الشارع أو لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر من أصحها
كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذ لم يكن اطلاق
موهما مما لا يليق به كبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لا
المعرفة قدر ادبها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم
كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام
على ما لا ينبغي ما حوز من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعو له الداعي الى
ما لا ينبغي وفي ولا لفظ الفطن لان الفطنة مرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع
فتكون مسبوق بالجهل ولا لفظ الطيب لان الطيب يراد به علم مأخوذ من التجارب
غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع من ايهام ما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد
تفي ذلك الايهام من الاشعار بالانه عظيم حتى يجمع الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ
الشعري ومنايعه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتمال
يؤهم باطلا لاظم الحظر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل
ادراكا كذا لا بد من الاستناد الى اذن الشارع اه قلت وذهب الامام الغزالي
جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان احراز
الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الامتناع بخلاف التسمية فانها
تصرف في المسمى والاولاية عليه الالاب والام ومن يجري مجراها وهو تعالى منز
عن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك با لفظ خدای وتكرى وامثالهم في سائر
الذات مع شمولها من غير تكبير اللهم الا ان يقال ان لفظ خدای معناه خود أي بيده
أي الموجود بذاته وحينه لا يكون المراد فالواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي
بعض تصانيفه ويقال بثبوت ذلك في سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان أمكن و
اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهم ما قالوا امرانه بطريق التوصيف
لا بطريق التسمية (والمعاد) أي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق أهل الشرع اذ
هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من أنكره (حق) باجماع أهل الملل الثلاث

واما المعنى الذي
ذكره السيد
الشريف فلم يوجد
نقله وما ذكره من
معنى الفطنة فمشهور
(قوله من دفع ذلك
الايهام) وفي بعض
النسخ من نفي ذلك
الايهام والاول من
عدم ذلك الايهام
(قوله اعظم الخطر)
الخطر بانحاء المجمة
والطاء المهملة
الاشراف على
الهلاك (قوله والمعاد
الخ) المعاد مصدر
او مكان وحقيقة
العود توحده الشيء
الى ما كان عليه
والمراد ههنا الرجوع
الى الوجود بعد انقضاء
الرجوع اجزاء البدن
الى الاجتماع عند
التفرق والى الحياة
بعد الموت والارواح
أي الابدان بعد
انقارضة واما المعاد
الروحاني المحض
على ما يراه الفلاسفة
فمعناه رجوع

الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات والتبري عما
ابتليت به من انطيمات كذا في المقاصد (قوله ويكفر من أنكره) لانه انكار للنصوص واما الروحاني

ففي الآيات والأحاديث إشارة إليه لكنه ليس منصوصا فلا يكفر من ذكره كيف وهو مني على تجرد النفس
 الناطقة وجهه والنسكاه بن انكر وانجده وقالوا اليس هي الا اله بكل المحسوس وقال الامام حجة الاسلام ان
 المعاد الروحاني قد ادات عليه الدلائل العقلية والشرع لم ينفع فقلت بهما جميعا بين العقل والنقل وقيل ان
 الكتب السماوية السابقة ناطقة صريح بالروحاني كما ان القرآن ناطق بشيوت الجسماني (قوله ولا الجمع بين
 القول بقديم العالم على ما يقول به الفلاسفة) أي المشاؤون فانه يلزم القول بوجود نفوس غير متناهية بناء على
 وجود أبدان غير متناهية هي شروط النفوس الناطقة اللازمة لتقديم الانواع المتولدة ومقصود الشارح رحمه
 الله من هذا الكلام ان الفلاسفة الاسلاميين يدعون الايمان بالحشورية ويقولون بقديم العالم والجمع بينهما غير
 ممكن (قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير الخ) دليل على قوله ولا الجمع بين القول بقديم العالم والمراد
 بهذا التقدير تقديم العالم على الطريق الذي قال به الفلاسفة واحتراز عن القول بقديم النفوس وتناهما
 وتناهما كما يقول به أفلاطون (٨٥) فانه لا ينافي القول بالحشر بهذا الوجه وان كان منافيا

بوجه آخر من أن
 الحشر اما أن يكون في
 عالم العناصر فيلزم
 التناسخ واما في عالم
 الأرواح فيلزم
 الخلق عاين (قوله
 حشرهما جميعا) أي
 مجمعة (قوله أدينا
 غير متناهية) لا مع
 التداخل (قوله
 انه اذا وجد الخ)
 جعل بعض الأديان
 هذا الكلام
 دليلين أحدهما من
 أوله أو قوله واذا
 كان المحم ولان

وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى
 أولم ير الإنسان ان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه
 قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها أول مرة وهو بكل خلق عليم
 قال المفسرون نزات هذه الآية في أبي بن خلف خاتم النبي صلى الله عليه وسلم وانه
 بعظم قدمه وبلى قبعته ففتته بيده وقال يا محمد أتري الله يحيي هذه بعد ما رمى فقال صلى
 الله عليه وسلم نعم وببعثك ويدخلك النار وهذا مما طعن عرق التأويل بالكتابة ولذلك
 قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
 وبين انكار الحشر الجسماني فقلت ولا الجمع بين القول بقديم العالم على ما يقول به
 الفلاسفة وبين الحشر الجسماني ايضا لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير
 متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية في امكنة غير متناهية وقد ثبت
 تنهاى الابعاد بالبرهان وباعترا فهم (تحشر الاجساد وتعاد فيها الارواح) باعادة
 البدن المعدم بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم او بان يجمع الاجزاء المنفردة
 كما كانت ولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدم موافقة لفلاسفة
 وهم يدعون بداهة استحالة وزعمون ان اقامة الدلائل للنسبة عليها منها ما ذكره
 ابن سينا في التعالقات انه اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعد واستمر وجوده في وقت

الاشان وثانها ما منه الى آخر الكلام وقال حاصل الاول ان المعاد على تقدير الاعادة ليس مقمرا عن
 المستأنف في استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون المستأنف ويلزم ان يكون كل واحد منهم معاد اولا
 يكون شيء منهما معاد او كلاهما باطل فيلزم ان تكون الاعادة باطلة وحاصل الثاني بيان مغايرة ما فرض
 ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتحالفه للمعاد والشارح
 جعله دليلا واحدا وقال محصله ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين
 والعدم شيئا واحدا لعدم الحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض
 واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدم
 لا هو بقله وان كان لكونه مفروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير منظور
 مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاتينية الصرفة انتهى وعلى هذا التقرير يكون ذكر المستأنف الجديد لمجرد

يظهر ان الحادث المفروض كونه معدا لا فرق بينه وبين الحادث المستأنف في نسبة الاول
منه مامعاده الاول لا يكون شي من مامعاده الاول باطل فتعين الثاني كذا قاله بعض
الاول ان فرض الحادث الجديد مما لا للحادث المعاد في جميع العوارض سوى نسبة كونه
لوجود السابق فرض محال لان الحادث الجديد لا يكون تعينه عن تعين الحادث المعاد ضرورة ان
الجزئي لا يتوهم شيئين فيكون تعينه مغاير لتعين الحادث المعاد فالتميز بين المعاد والمستأنف
لان تعين المعاد عن تعين الموجود سابقا لكونه معادا وتعين المستأنف مغايره بل نقول ان افراد
جزئيات حقيقة بنفسها لا بانضمام التعين اليها والالزام للتسلسل فالتعينات كلها امتغارة بالذات ويمتنع
اثنين منها بخلاف تعين المعاد وتعين الوجود السابق فانه تعين واحد ضرورة كونه معادا فلا امتياز بين
والمستأنف حاصل باعتبار تغاير التعيين وايضا نقول اما ان يكون المستأنف ممنازا عن المعاد
الوجود فيكون ذلك التمايز كافيا في نسبة الاعادة الى احدهما دون الآخر ان لم يكن ممنازا أصلا فلا
ولا تعدد ويرد على التقرير الثاني انه مبني (٨٦) على أنه لا بد في كون الوجود الثاني

الى الاول من الحفاظ
آخروعه لم ذلك او شوهه دع لم ان الوجود واحد واما اذا عدم فليكن الوجود
وحدة الذات حال
العدم وهذه المقدمة
نظرية لا بد من اقامة
الدلائل عليها فان
اللازم في الاعادة
ان تكون الذات
المشخصة محفوظة
في الوجودين وهو
متحقق ههنا لانك
قد عرفت ان شخص
المعاد وما هيته عين
شخص الوجود
السابق وما هيته

(١) وليكن المعاد الذي حدث (ب) وليكن المحدث الجديد (ج) وليكن (ب)
في المحدث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز
(ج) في استحقاق ان يكون (ا) منسوباً اليه دون (ج) فان نسبة (ا)
متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينتظر هل يمكن ان يحتل لهما فيهما
اذا لم يحتل لهما فيهما فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان
اولى (ب) دون (ج) لانه كان (ب) دون (ج) فهو نفس هذه
المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخلف انما كان (ج) بل اذا صح مذهب من
ان الشيء يوجد فبقية عدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث هو ذاته
ولم يعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ا
من وجوده اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للعدم في حال العدم ذاتا ثانية لم
الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما
كل من مامعاده الاول لا يكون كل واحد من مامعاده او اذا كان المحمول

فالواحد الشخصي محفوظ في الحالين واما انه لا بد ان يكون محفوظا في حال العدم ايضا
فكلا (قوله فان نسبته الخ) وفي بعض النسخ فان نسبة ا بوضع الظاهر موضع المضمير (قوله
يختلفا) اي بوجه من الوجوه سوى النسبة فليس ان تحمل النسبة لاحد الامر من اولى من
(قوله انما هو) اي النسبة المذكورة وتذكير الضمير لكونها عبارة عن كونه منسوباً (قوله لا
ايكون ب معاده دون ج يكون مستأنفا) قوله بل يقول الخلف انما كان النسبة المذ
الخ) اذا لا تغاير بين ب وج فان قلت هذا الجواب منع والشيخ كان في مقام الاستدلال قلت اد
بديهية هذا المطلب والوجه المذکور وتنبه عليه فلم يسأل في اراد الكلام بطريق المنع (قو
في بعض النسخ لفظ بلى الايجابية بدل بل الاضرابية (قوله مذهب من يقول) وهو الممتزلة لفظا
العدم مات الممكنة حال العدم (قوله واذا كان الخ) شرطية جزاؤه الجملة الشرطية مع جزائها المذكور
فان استمراره وقوله الاثنان لجرد التأييد وقوله موجودا واحدا حال والضمير في استمر راجع

وقوله او اذا تعاطف على موجود الاشارة الى مذهب الاعتزال وقوله كان أى كان الموضوع جواب لقوله فان
استمر وقوله موجودا وذاتا حال من ضمير القائل وقوله شيئا واحدا خبر كان وقوله الاثنية الصرفة معناه
الاثنية التي لا وحدة فيها فلا يمكن ان يكون الثاني عين الاول بوجه من الوجوه والاعادة لانها تقتضى
الانحداد (قوله انه اذا عدم) يعنى ان موضوع الوجود ليس سواء كان محسوسا ومعهقولا اذا عدم في الخارج يبقى
ذلك الموضوع في نفس الامر بحسب وجوده الذهني في الحواس اوفى النفس الماطفة ووحدة الذات معه وطفة
في نفس الامر فلا يبقى الاثنية الصرفة حال العدم (قوله ان الموجودات) أى الموجود في الذهن هو الهوية
أى الشخص الخارجى المكنة بالعوارض الذهنية لانها الحاصلة فيه وهى غير الوجود الخارجى واتحادها
بالموجود الخارجى يعنى أنه مفهدة معه بعد التجريد عن العوارض الذهنية فالهوية المكنة ليست عين
الوجود الخارجى المكنة حقيقة حتى يكون وجوده في الذهن وجوده وتكون وحدة الذات معه وطفة فاندفع
ما قبل ان كون الشخص الخارجى (٨٧) محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بالعوارض

التي تكون بعد
التجريد عن الشخص
الخارجى لا كون
الشخص الخارجى
محفوظا بل العوارض
(قوله اللازم) تخال
العدم بين وجودى
الشيء الواحد ان
قالا ان الوجود ليس
بعداد وان قلنا باعادة
فالا لازم تخال زمان
العدم بين زمانى
الوجود (قوله ولا
يخفى عليك تفصيل
ماد كرهه الشارح)
في حاشية التحرير

يوجب ان كون الموضوع له مع كل واحد منهما مع نفسه مع الاستمرار استمر
موجودا واحدا او ذاتا ثانياية واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائل موجودا
او ذاتا شيئا واحدا بحسب اعتبار المحذور وليس شيئين اثنين فاداف قد استمراره في نفسه
ذاتا واحدة بتي الاثنية الصرفة لا غير هذا كلامه ورجعنا الى الاوهام انه اذا عدم
في الخارج يبقى في نفس الامر بحسب وجوده في الذهن فتحفظ وحدته بحسب ذلك
الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه المعنى ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو
الهوية المكنة بالشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجى يعنى انها بعد
التجريد عنه فابست اياه مطلقا بافعال وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن
كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم
السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدء المفروض فتأمل فانه دقيق وقوبالتأمل
حقيق ومنه انه لو اعيد المعدوم لم تخال العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود سابقا
ولا حاشى واحد او اورد عليه ان اللازم تخال العدم بين وجودى الشيء الواحد
واستحالته اقول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطابقا عبارة
عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثانى واعتبر بذلك بالدور فانه
يستلزم تقدم الشيء على نفسه يعنى ان يكون وجوده متقدما على وجود نفسه

ان معنى تخال العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا بشيئا واحدا يعينه بالسبق الزمانى فانه
اد اجاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو يعينه مسبوق بذلك العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على
نفسه بالزمان وهو محال بالبداية وهذا الجذاه الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات وفيه
بحث اما اولافلا لاننا سلم ان معنى تخال العدم بين الشيء ونفسه ذلك بل معناه دخول العدم بين الشيء ونفسه
واستحالته اطهر من استلزامه تقدم الشيء على نفسه قال في شرح التحرير الجدد ولوا عيى تخال العدم
بين الشيء ونفسه اذا المفروض ان المحال هو المبدء بعينه وتخال العدم انما يتصور بين الشيئين وأما ثانيا فلا
قوله لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان ان اراد به انه يتصف الشيء بالتقدم الزمانى بالذات على نفسه
فممنوع لان المتصف به بالذات انما هو الزمان وان اراد به انه يتصف به بالعرض فلان لم استحالته فان الشيء
المستمر الوجود مقدم على نفسه باعتبار وجوده في الزمان السابق واللاحق بالنسبة وقد اعترف به الشارح

فما شئت في هذا المقام (قوله وهو بهذا الدور) ممتنع فان التقدم فيه موصوف بالتقدم على نفسه بالذات
 لا يكون محتملا اليه بخلاف التقدم الزماني فان المتصف فيه بالتقدم هو الزمان والاضاف للشيء وبه بالذات
 اصلا (قوله لم يكن بد زيدا) لانتفاء شرطه وهو الاجتماع المخصوص (قوله ومن ثم قيل) اي من اجل لزوم
 التماسخ في الآخرة قيل ما من مذهب الخ لانه لما لم يلزم على (٨٨) هذه الفرقة مع مباغتهم من الاجزاء

فلو اعتمد المعدوم لم تقدمه بالوجود على نفسه فكما يحكم العقل بطلان تقدم الشيء
 على نفسه تقدم ما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم بطلان تقدمه على نفسه تقدم ما زمانيا واذا
 استحال اعادة المعدوم تعيين الوجه الثاني وهو ان تكون الاعادة بجميع الاجزاء
 المتفرقة وتاليها كما كانت أولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لم يلزم بطلان
 الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن المتخصص كبعد زيدا مثلا وان لم يكن له جزء
 صوري لا يكون بدو زيدا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزائه
 وانتهى الاجتماع والشكل المعين لم يبق بدو زيدا ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك
 الاجتماع والشكل بعينهما أولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون
 المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحده ثم يكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب
 الاوالتناسخ فيه قدم راسخ لاننا نقول انما يلزم التماسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا
 من الاجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه
 وليس ذلك من التماسخ وان سمي مثل ذلك تناسخا كما يجرد اصطلاح فان الذي
 دل على استحالة نفسه الدليل تعاقب نفس زيدا بدو آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه
 واما تعلقه بالبدن المتوفى من اجزائه الاصلية بعينها مع نشكها بالشكل مثل
 الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع الشخص
 غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص
 الانسانية باعيانها فار زيدا مثلا نخضع واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول
 عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لم ي
 قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان
 كان الشكل الثاني مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المشكرون
 كما مثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جو ذر مد مكهم ولون والحاصل
 ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع
 والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغيرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب
 العرف والشرع ولا يقدح في كون المحشور هو المبدد افاقهم ذلك واعلم ان المعاد
 الجسماني مما يجب الاعتقاد به ~~وكفر~~ من ذكره واما المعاد الروحاني اعني التناذر
 النفس بعد المفارقة وتاليها بالذات والالام العقابية فلا يتعاقب التكليف باعادة

الاصولية وهي
 ما يتعلق به الروح
 أولا (قوله فلا يستحيل
 اعادة الروح) وقع
 في اكثر النسخ بالفاء
 ولا ينبغي انه لا يصح
 ان يكون جزءا وفي
 بعضها بالواو عطفها
 على قوله كان كذلك
 داخلا تحت الشرط
 وحينئذ زائد لاحاجة
 اليه (قوله مثل الشكل
 السابق) الصواب
 اسقاطه لان المحشور
 عندهم مشكل
 بشكل مغاير للاول
 سواء كان مماثلا او لا
 كيف وقال المفسرون
 في تفسير قوله تعالى
 يوم ينفخ في الصور
 فتأتون افواجا انه
 قال النبي صلى الله
 عليه وسلم تحشر امي
 عشرة اصناف بعضهم
 على صورة القردة
 الحديث (قوله وان
 كان الخ) اشار بان

الوصلية الى انه على تقدير التماثل عدم توهم التماسخ اولى لا يكون البدنين متماثلين من حيث ولا
 الاجزاء والصور (قوله واما المعاد الروحاني اعني التناذر الخ) لا ينبغي علم ان ما ذكره بيان للسعادة
 والشفاعة الروحانيين وثمرة المعاد الروحاني وقد عرفت سابقا ان المعاد الروحاني عبارة عن رجوع النفس
 الناطقة الى التجرد عن غواشي البدن في عبارة تسامح اقامة اثمرته مقامه

(قوله فائباته) أي الجسماني والروحاني (٨٩) وفي بعض النسخ فائباته بأفراد الغمير أي اثبات الروحاني

(قوله كما أن الرئيس الخ) يعني كما أن اثبات المعاد الجسماني ليس من مسائل الحكمة كما يشعر به كلام ابن سينا (قوله وكذا المجازاة) أي الجزاء على الأعمال الحسنة والسيئة والمحاسبة أي محاسبة الأعمال (قوله لظواهر النصوص الخ) مثل قوله تعالى جزاء بما كانوا يفعلون وهل تجزون إلا ما كنتم تعملون ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره في المحاسبة قوله والله سريع الحساب وقوله تعالى وأما من أوفى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله صلى الله عليه وسلم تحاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا إلى غير ذلك (قوله إلى آخر الحديث) ومنهم كالجنود ومنهم من يحبوعلى وجهه وبديه ورجله فخر منه يد

ولا يكفر منه كره ولا منع شرعا ولا عقلا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما القائمون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد أرادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشرعية فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ونجته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع انه تغرق في استبقاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعد هذا الجمع ليكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم النور والظهور قوت وتمت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشرعية والفلسفة فائباته ليس من المسائل الكلامية وهذا كما أن الرئيس ابا علي مع انكاره المعاد الجسماني على ما سطره في كتاب المبدء والمعاد وبالغ فيه واقام الدلائل بزمجه على نفسه قال في أول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا يسير الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصدق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخبراته وشروعه بل هو لا يحتاج الى ان يعلم وقد سطر الشريعة الحقة التي أنابها سيدنا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدق النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس الى نفس الامر وان كانت الالوهام مناصرة عن تصورهما الا ان سياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التسلسل بالدلائل النقلي ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشرعية (وكذا المجازاة والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكررة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى عالم بتفاصيل اعمال العبادان تظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفصائح العصاة ومناقبهم على اهل العرصات تقبلا المسرة الاولى وحسرة الاخرى (والصراط حق) للنصوص الشائعة في الكتاب والسنة وهو حسر محمد ود على متني جهنم ادق من الشعور احدث من السيف يجوز عاين جميع الخلائق من المؤمنين والكافرين وعلى ذلك جل قوله تعالى وان منكم الاواردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فاجاباه عتب وان أمكن فقه تعدد ذب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيامة ورد بان العبور عليه أمر ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادي والانبيا والاتباء لا يتقاهم يجوزون عليه من غير تعب ونصب فممن كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد في الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس

(قوله البحث عن كيفية) الضمير راجع الى الوزن المدلول عليه بالميزان كما يدل عليه سابق الكلام (قوله
والحكمة في الوزن الخ) على ما ورد في الحديث يكون عند كل كفتي الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخبير نادى
اذان فلا يسمع عاده لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح كفة الاخرى نادى الملك الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة
لا سعادة بعدها ابدا (قوله فان افعال الله تعالى الخ) الصواب اسقاط هذه العبارة اذ لا وجه يظهر به تعلقها
بما تقدم (قوله والميزان عند بعض السلف) وفي شرح المقاصد عند كثير من المفسرين واحده كفتان
واسان وشاهين على ما لا يخالفة لا مكانها (٩٠) (قوله وروى في الحديث) أى في تفسير

عالمنا البحث عن كيفية بل تؤمن به وتفوض كيفية الى الله تعالى وقيل يوزن به
مخالف الاعمال وقيل تجعل الحسنات احسانا ونورانية والسيئات احسانا ظلمانية
وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد عرفت ولا يمكن
اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها على تقدير امكانه مقاديرها معلو
تدنى فوزها عت وجوه الاندفاع طاهر والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب
على انه ليس يجب عينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معاملة بالاعراض
ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحده كفتان واسان وروى
في الحديث وذكره بافظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل
لكل مكاف ميزان (وخلق الجنة والنار) أى هما مخلوقتان الا ان لقوله تعالى أعدت
للنبيين واتقوا النار التي أعدت للكافرين واقصة آدم وحواء ولم يرد نص مرجح في
تعيين مكانهما والا كثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله
تعالى عند سدرة المنتهى عند ما جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة
عرش الرحمن وان النار تحت الارضين ومات المعتزلة انهم ليسا مخلوقين الا ان بل
يخلقان يوم الجزاء لانهم لو كانوا موجودين فاما في عالم الافلاك أو في عالم العناصر أو في
عالم آخر والكل باطل اما الاول فلا يرد في التنزيل ان عرض الجنة عرض السموات
والارضين فكيف توحدها الجنة والنار معهما وما الثالث فلا يستلزم
الحلاه بينهما ما والجواب امتناع الحلاه وعلى تقدير امتناعها يمكن ان تكون القصر
مملوءة بجسم آخرات اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما
ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال ولا
يستدل بالمعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخضع عن حكم ومخالف فالحكمة
في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيامة اجماعا
من المسلمين فلا فائدة في خلافه الا ان يكون ممتمعا والجواب انه لا يجب عليه
تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا واثن سبعة فلا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة

الميزان بذلك (قوله
لكل مكاف ميزان)
على ان يظهر صفة
الجمع والميزان
الكبير واحد
اطهرا للجلالة الامر
وعظم المقام (قوله
أعدت للنبيين الخ)
وجاها على التعبير
عن المستقبل بصيغة
الماضي للجلالة
على تحقيق وقوعه
خلاف الظاهر
(قوله ولم يرد به الخ)
فالحق تفويض ذلك
الى العالمين الخبير
(قوله فلا يسمع
الحلاء) لانه لا يرد في
ذلك العالم ايضا من
جهات مختلفة يتحدد
المحيط والممكن
فيكون كرويا فلا
لا في هذا العالم الا

بنقطة فليزعم بين العالمين خلافه لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائمين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء واثن
لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لا يناء ذلك على خرق الافلاك
لا ما قول على تقدير انشاء هذا العالم وايضا في عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يلزم
الحرق ولا غيره من الحالات فلذا خص هذا الدليل في وجود الجنة والنار مع وجود هذا العالم (قوله يمكن الخ)
بان يكون العالمين في محيط واحد لا يمتزله تدويرين في نحو ذلك (قوله عرضها الخ) فانه روى عن ابن عباس رضي الله
عنه انه لو وصل السموات والطبقات السبع للارض بعضها مع بعض لكان مثل عرض الجنة فكيف طولها

(قوله فالبه ور الخ) في معتقد العين النسي قال أهل السنة أطفال المشركين خدام أهل الجنة وقال المعتزلة حكمهم هم - حكم آثرهم محمدون في النار وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا أدري أنهم في الجنة أو في النار وقال محمد رحمه الله اني أعلم ان الله لا يعذب أحدا (٩١) من غير ذنب واغما قال أبو حنيفة رضي الله عنه لا أدري

احتياط الغاية ورعه
لتعارض الأدلة
انتهى ولا يخفى
مخالفة لما ذكره
الشارح رحمه الله
تعالى لا بد لهم نقل
الشيخ الزاهد الورع
عبد الحق الدهلوي
في شرح المشكاة
عن الشيخ التوربشتي
في بيان القول أنهم
لما لم يعلموا ما يثابون
به ولم يعرفوا
ما يعاقبون عليه
ولم يقر في الآخرة
إلا في إحدى الدارين
واحداهما ما فيها
العبد والأخرى
بقتضيهما العقل
فيقول أنهم يدخلون
الجنة لا على سبيل
الاستحقاق بل يكونون
لأهلها كخدام الملوك
في قصورهم ومنازلهم
انتهى كلامه فالمراد

وأنهم لم يفلان لم أنه غير واقع قبل يوم القيامة إذ قد ورد في الحديث أنه يقع للمؤمن في قبره باب إلى الجنة وللكافر باب إلى النار وأن المؤمن يصل إلى الله من روح الجنة والكافر يصل إلى الله المكروه من النار (ويخلد أهل الجنة في الجنة) أما (الكافر) فيخلد (في النار) مطاوعة قال الجاحظ وعبد الله العنبري أن دوام العذاب أغما وفي حق الكافر ما عاين دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وإن لم يهتد إليه إذ لا تارة حير منه ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها وفي المنقذ للإمام حجة الإسلام كلام يقرب منه بعض القريب والجهوري يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور الحنفية على أن الكفار كاهم محمدون في النار وعلى أن المؤمنين كاهم محمدون في الجنة بعد أن تعذب عصاتهم بقدر المعصية أو يعفى عنهم وأما الأطفال فالجهوري على أن أطفال المشركين في النار لما روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفال الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله منه الإيمان والضعافة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففي النار قال النووي في شرح صحيح مسلم الصحيح أن أطفال المشركين من أهل الجنة وقالت المعتزلة أنهم لا يعذبون بل هم خدام أهل الجنة لقوله تعالى ولا تزروا أزوة وذرأ أخرى لقوله تعالى ولا تجزوا الأباكم كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام أهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر (ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار) وإن مات بلا توبة خلا للمعتزلة والخوارج (بل يخرج آخرا إلى الجنة) تفضلا لأجوابه والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والإيمان خيرا ورؤيته لا تكون قبل دخول النار أجماعا فلو كان بعد خروجه فلا يكون مخلد فيها وأقوله عليه السلام من قال لا إله إلا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فإن الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل أعم من أن يكون معه الدوام أولا وقالت المعتزلة أن صاحب الكبيرة أن لم يقب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج أنه ليس بئس من بل مرتكب الذنب مطاوعة غير كانت أو كبيرة كافر

بكونهم خدام أهل الجنة أنهم لا يثابون استقلا لا لعدم العمل لهم فلا يعاقبون لقوله تعالى ولا تزروا أزوة وذرأ أخرى (قوله أن أطفال المشركين الخ) تعارض لبيان حال أطفال المشركين إشارة إلى أن أطفال المؤمنين مع آباءهم في الجنة لقوله تعالى وانبئهم ذرتهم إلى قوله وما التناهم من عمامهم من أجورهم من تني (قوله والدليل الخ) الاستدلال بهذا الدليل مبني على عدم أحباط المعاصي للطاعات كما هو مذهب أهل السنة وأما على القول بأحباط المعاصي للطاعات كاحباط الطاعات للمعاصي كما هو مذهب أهل السنة يقولون أن ارتكاب الكبيرة يحبط الإيمان كما أن الكفر يحبطه (قوله حقيقة في المكث الطويل) لأنه يستعمل في الدوام بل يجب مخلد ووقف مخلد إلا نافي ولا يجار حواله فهو كان حقيقة في الدوام

المزمع المأثري له أو الحقيقة أو المخازن الأصل بينهما (قوله وهو قاصر الخ) فان ما قرنت به الحد القتل وشرف
 الجرم والسفوق وقطع الطريق والقذف والرمي أو كل مال البتيم وسائر الكبار لم يمت كذلك لكن القصورا عما
 يلزم ذ اعترف القاتل لمذكور يكون ما عداها من الكبار وشرح المشكاة للشيخ الدهلوي قد ذكرت
 في الأحاديث دون باب عيمه ثلاثاً وأربعاً وأربعاً (٩٢) أو تسعاً أو أكثر فقبل هي الكبار

وامادونها صفة ثر
والمحذر انه ليس
المراد بها المحصر
وتدروى عن ابن
عباس رضى الله
عنه ما الكبائر انى
سميئة اقرب
منه الى سبع بل
البحى صلى الله عليه
وسلم احبب منها
فى كرم مجاس ما يوحى
اليه (قوله اولن)
فيه انه لم يزل
يكون المحال
وركوب المرأة على
الدابة من الكبائر
اقوله عليه السلام
احسن الله المحال
والمحال له وقوله
عليه السلام ان
الله اعرج على
انسروج (قوله
او تعزير) كاللواط
ففيها تعزير ولا حد
وقبه ان التعزير
متعلق بالصغير
ايضا كما ذكرى

كتب الفقه (قوله أو علم أن مفسدة كسبه كسب من مسكر سوى الحمر وكذا ذاء الوالد في
وكانت غفيرة فانه مثل الزنا (قوله أو أكثر) كدالة حبوش الكفار على المسلمين فانه أكثر من الفرار عن
الزنا وحكمه كم الفضي بغير الحق فانه أكثر من شهادة الزور طمنا واثما (قوله وقال الزوياني الخ) والحق أن
فسر السكينة بما ورد فيه الوجهين أكثر مما ذكره كما لا يخفى على المتابع

(قوله اقلوه تعالى النار الخ) فان عطف عذاب القيامة يقتضي ان يكون عرضهم على النار غير ذلك العذاب فيكون عذابا بعد الموت وقبل (٩٣) يوم القيامة وهو المراد من عذاب القبر والمراد بقوله تعالى

فاعترفوا بذنوبنا
فهل الى خروج من
سبيل فان الاعتراف
بالذنوب لا كفاراغا
يحصل في هذين
الاحياءين واما
الاحياء الذي في الدنيا
فكانوا منكرين
للاذنوب وقبل المراد
احياء الدنيا لان
الاعتراف بالذنوب
فرع الكسب فصيح
التفريع المذكور
واما احياء القبر
فاحياء ناقص بخبر
السؤال (قوله ونقل
العلامة الخ) المصواب
اراده نخت قوله
وسؤال منكر وانكبر
(قوله فاسكره قوله)
وهو الخفده (قوله
وانكر الاحياء)
في شرح المفرد
واما ما قول به
الصالحية والكرامية
من حوازل التعبد
بدون الخيرة لانها
ليست شرطاً لادراك
وابن الروندي من
ان الحياة موجود
في من ميت لان الموت

في انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستلزم بقوله تعالى وانقوا يوم لا تجزى نفس
عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالة على العموم في الاشخاص
والاحوال وان سلم يجب تخصيصها بالانكار جماعين الادلة (وهو مشع فيهم) اي
مقبول الشفاعة قبل هو صلى الله عليه وسلم مشع في جميع الانس والجن الا ان
شفاعته في الكفار لتجهل فصل القضاء فيعفف عنهم احوال يوم القيامة وللمؤمنين
بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين (ولا ردم مطلوبه) اقلوه تعالى وسوف يعطيك ربك فترضى ولما روى في
الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسئل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى
الا باخراج من كان في قلبه مشغال ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى
الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب القبر) للمؤمنين الفاسقين
والكافرين (حق) اقلوه تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشدا عذابا وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين
واحبيتنا اثنتين والمراد بالامنتين والاحياءين الامانة الاولى ثم الاحياء في القبر
ثم الامانة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للشمس وقوله عليه السلام ان
احدكم اذا مات غرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن
الجنة وان كان من اهل النار فمن النار قال هذا مقعدك حين يرثك الله يوم
القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه
وقوله عليه السلام القبر امارضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران ونقل
العلامة النفاذاني عن السيد ابى شعاع ان الصبيان يرثون وكذا الانبياء عليهم
الصلاة والسلام وقيل ان الانبياء لا يرثون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه
وعن دينه وعن بيته ولا يعقل السؤال عن النبي صلى الله عليه وسلم عن نفسه النبي عليه
السلام وانت خير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن بيته
فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلاف الناس في عذاب
القبر فانه كره قوم بالكلمة وابنته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب
وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجيع
الآلام في جسده فاذا حشر اسس بها دفعة وهذا انكار عذاب القبر بالحقيقة ومنهم
من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا
ولا يلزم ان يرى اثر الحياة فيه حتى ان الماء كثر في بطن الحيوانات يجسي ويسهل
ويشم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على
اخفاء العذاب والتعذيب قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلاث مقامات

ليس ضد الحياة بل هو اذ كرامة مجهزة عن الافعال الاختيارية غير منافية لاهل المقعد ولا يوافق اصول اهل
الحق (قوله من غير اعادة الروح) بل قدر ما يدرك به الالم واللذة والجواب والسؤال

(قوله وسؤال منكرونيكبر) قال بعض الفضلاء وكان النكير ايهب من المنكر فان النكير مصدر
الانكار وانما يايها ما يكون صورتها وصفتهما ايهب وفي شرح المشكاة للشيخ الاجل الذهلي
النكرة خلاف المعرفة ونكر الامر ككرم وصعب ونكر فلان الامر كفرح والمنكر عند المعروف اسم
من الانكار ونكير فعيل من النكر وانما يايها ما العدم (٩٤) معرفة الميت اياها وتوحشه

وعدم استثنائه
يها وفي شرح
الفريدة الامالة
لبعض الفقهاء
والمدنيين من اهل
الدين قال الحامسي
يشبه ان يكون
ملائكة السؤال
جماعة كثيرة فسمى
بعضهم منكرا
وبعضهم نكبرا
فبعث الى كل منهم
انسان كما ان الموكل
لكتابته عمله ما كان
وفيه قال بعض
العلماء منكرونيكبر
اسمان للملكي
الكافر واما المؤمن
فاسم ملائكته مبشر
وبشير وقال السيد
الشريف لم اقف
على اصل لما قاله
وقد عزاه الحافظ
ابن حجر لبعض
الفقهاء والذي
تقتضيه الاحاديث
استواء المؤمنين

في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصديق بان الحية
موجودة تلدغ الميت وانكنا الانشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الا
المسكوتية وكل ما يتعاق بالاثرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان الصحابة
كانوا يؤمنون بنزول جبريل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه
شاهده فان كنت لا تؤمن به هذا فتصحح الايمان بالملائكة والوحي اهم عليه السلام
آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يشاهده الامة فكيف لا
هذا في الميت المقام الثاني ان تذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم
بذلك حتى يراه في نومه يصبح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من
نفسه ويتأذى به كما يتأذى البقطان وهو يشاهده وانت ترى ظاهرها كما كنا ولا ترى
حواليه حية والحية موجودة في حقها والعذاب حاصل له وانكنا في حقك غير مشاهد
واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تضيل او تشاهد المقام الثالث ان تعلم
ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يافاك منها هو السم ثم السم ليس هو الا لم بل عذابك
بالاثر الذي يحصل فبذلك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك
العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعرف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف
الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات الملهكات تتقلب مؤذيات ومؤفات
في النفس عند الموت فيكون آلامها كالآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات
فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول
وانكروا بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث
وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان
ينكر بعض ذلك فهو المضيق حوصاته وحمله بانساع قدرة الله تعالى وبحجائب تد
فمنكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يأنف وذلك جهل وقصور بل هذه الطارق
الثلاث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من
هذه الانواع الثلاثة ورب عبد يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلاثة
هذا هو الحق فصدق به (وسؤال منكرونيكبر حتى) لقوله عليه السلام اذا قبرا
اتاه ملك كان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكرو وللاخر نكبر فيقولان له ما
تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا

والكافر في اسميهما وصفتهما (قوله اسودان الخ) قال النوربشتي اسودان اما على الحقيقة واشهد
لما في السواد من الهيبة والنكر واما كناية عن قبح النظر واما زرقة العينين فالمراد بها وصفهما
البصر وتحديد النظر اليه يقال زرقت عينه نحوى أي اذا انقلبت وظهور بها كمنظرة العدو والى من يعا
وقيل انما يوصف العدو بالزرقة لان الروم أعداء العرب وهم زرق العيون (قوله في هذا الرجل) أي محمد

صلى الله عليه وسلم قال الطيبي عبر بهذه العبارة التي ايس فيها تعظيم امتها بالمسؤولية لا بدنا من تعظيمها
عن عبارة القائل (قوله جمع مجزئة) (٩٥) ما حوذا من الهز المقابل لقدرة وحقيقة لا يجاز

اثبات الهز من غير
لا طهارة ثم اسند
بحر الى ما هو سبب
الهز وجعل اسماله
قائلا للنقل من
الوصية الى الاممية
كفاي الحقيقة وقبل
للباطنة كفاي العلامة
(قوله من التروك)
من جعل التروك
وحدويا لم ينجح الى
قوله او ما يقوم مقامه
وقال الا مدى ان
الهز ان كان عدما
ما هرة هنا عدم
حاشي القدرة فلا
تكون فعلا وان
كان وحدويا كما
ذهب اليه بعض
المتأخرين رحمهم الله
فانهمزة هو ما في
الهز فتكون
وجوديا ولا حاجة
الى قولنا او ما يقوم
مقامه (قوله وهو
غير مكذب) وهو
صورة الانطاف
التي لم يكن له
الانطاف المطابق
بدون المحذور
كان المهرة هو

شهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يقع له في قبره
سبعين ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له ثم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم
فيقولان نعم كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب امه اليه حتى يبعثه الله تعالى من
مقبرته ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التامى عليه فتلتام عليه فتحذف
اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مقبرته ذلك وانكر الجبائي
واينسه واليهي تسمية المالكين منه كراوا نكيرا وقالوا انما المنكر ما صدر عن الكافر
عند بلجيه اذ اسئل والنكير انما هو تفرع المالكين له وهو خلاف ظاهر الحديث
والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه ورواى المالكين اكثر من ان
يخصى بحيث يبلغ القدر المشرك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها اخبارا لاحاد
وافق عليه الصنف الصالح قبل ظهور الحديث لعين وانكره معاقضا رابن عمرو وبشر
الريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض منهم كين بان الميت جاده فلا يذهب
وما بقي حية عامهم ومن تأمل في عجائب الملك والمكوت وعرايب صنعه تعالى لم
يستغنى عن قبول امثال هذا فان النفس نشأة وهى في كل نشأة تشهد صورا
تقتضيها تلك النشأة فكما اننا نشاهد في المنام صورا لاننا نشاهد في اليقظة كذلك
نشاهد في حال الانخلاع عن البدن امورا لم تكن نشاهد في الحياة والى ذلك يشير
اقول من قال الناس نيام فاذا ماتوا اتهموا (وبعثة الرسل) جمع رسول وهو من ارسله الله
تعالى الى الخلق ابدعهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية (بالمجهزات) جمع مهجرة
وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه
يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولا اربعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى
او ما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يعبره عارضته
الرابع ان يكون مقروبا بالتحدى ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرأ
الاحوال الخامس ان يكون موافقا لدعوى الموقال مهجزي ان احبب منافع حارفا
آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما ادعاه واطهره مكذبا له فلو قال مهجزي
ان ينطق هذا الذئب فانطق الضب فكذب لم يعب لم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه
بخلاف ما لو قال مهجزي ان يحيى الميت فاحياه فكذب فان النطق انه لا يخرج
عن المهجرة لان الاحياء مهجرة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك النطق
بكلامه وهو بعد الاحياء مخنثا في صدقه وتكذيبه فلا بدح تكذيبه السابع
ان لا تكون المهجرة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة عنها بزمان يسير
يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على الدعوى اقدوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا

الانطاف الخاص وهو مكذب فاندفع ما توهم ان العرق محل تأمل فان اصل الانطاف هو الدعوى
وخصوصية المنطوق به امر آخر وايس في اصل الدعوى مخالفة (قوله كرامات) وطه ورع من الزاوية الجار =

في كيف عن الانبياء وفي شرح المقاصد الخوارق المتقدمة ان ظهرت وشاعت وكان مظنة البعثة كما في حق
نبي صلى الله عليه وسلم حيث احبر اهل الكتاب والكهنة فارهاص اي تأسيس لقاعدة النبوة والافكر
محنة فان ظهرت من غيره فان كان من الاخبار فكذلك اي كرامة وارهاص والافارهاص محض
الدور في حين عبد الله (قوله امرؤنسي) قال الله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقر
الشجرة وما اورد عليه من ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة (٩٦) لانه كان في الجنة ولا نهي

اولا انه ليس دار
التكليف فمندفع
لانه ان كانت حواء
امه له كانت الجنة في
حقه ما دار التكليف
حيث رتب على
ارتكابها ما المنهي
ما رتب عليه (قوله
وظهر الخوارق)
الصواب المجهزات
(قوله على ان القرآن
الح) كقوله على هذه
ليست علوية ولا قوله
على ان المجهزات
لا هي بيان لا طهار
المجهزات وليس
امرا معارضا في
بانية فالاحباب ايراد
الزواوي قوله على ان
المجهزات الح (قوله
وسواء كان الح)
الهاء صحيحة اي
ورحلت من الخزاء
الى منعاقه والجملة
من المندوا والمسير

محمد صلى الله عليه وسلم حق) اما نبوة آدم فينبأ ان الدلالة على انه امرؤنسي
القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخره وبالحج لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار
نبوته على ما انفصل عن بعض البراهمة ~~كفر~~ واعلم ان السمنية واكثر البراهمة
يشكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط والاصح
بنبوة شيت وادريس فقط وبعض اليهود يانكار نبوة عيسى وموسى على ما يعلم من
تضاعيف كانت بعض من شهادتهم وجهه ورائهمود والمجوس والنصارى يشكرون
نبوة نبيهم محمد سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهودية يرون
رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني
رسول الله اليكم جميعا وما أرسلناك الا كافة للناس وما قبل ان الاحتياج الى النبي
عليه السلام كان مختصا بالعرب لغشوا الشرك فيهم دون اهل الكتاب فادفاهم
لا حلال دينهم بالفتح والتعريف كقوافي ملال مبین (ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم
الانبياء) اما نبوته دلالة ادعى النبوة واطهر الخوارق ~~وكلاهما~~ ما بالغ في
التواتر على ان القرآن الكريم الذي اوحى اليه موجود محفوظ وقد دعا الخافض
مرارا عديدة الى انه رضى ببيان قصير سورة من مثله فلم يقدر واعليه وعدلوا عن
المعارضة بالحروف الى المعارضة والمعارضة بالسيوف ولم يأت من زمانه صلى الله عليه
وسلم الى هذا الزمان احد يثبته ولا يجارده فسادا كان اعجزه لاسلوب البديع
والدلائل العجيب المحذوف بعد هذه فتحة العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع
كما رآه اليه بعض المتكلمين او لما يكون في الدرجة العليا من الخصاصة والابلاغ
بحسب لا يقدرا بشر عن مثله كما ذهب اليه الجمهور والمجموع الامر بس كما قاله القاضي
او لخص في الله تعالى ايهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان
من ضيف الكلام او صرفهم بان سألهم العلم التي يحتاجون اليها في المعارضة
يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المجهزات اذ غيرة لا قرآن وان لم يمتوا تكل
منهم فافقدوا المذهب ترك دينهم اتوا ركنها على رضى الله عنه وسخطه وسخطه
حاتم وهو كفى في اسات المذهب وسيرته المظهر ذوا والى عليه السلام قبل النبوة

اعني سواء كان اعجازه اذ اولاد حال وان قدر ان ثبت انه معجزة فيثبت نبوته حال
كون اعجازه كذلك او لا كذلك او لا في اثبات اعجازه (قوله وسيرته الح) بالرفع مبتدا خبره هي
افوى دليل وحاصله انه كان كاملا بحيث لا يحصل ذلك التكامل الا في النبي وكذا كان معكم لالناس
الافعل والاخلق والشمس والمعارف ان اية بحيث لا يكون الا في النبي صلى الله عليه وسلم بل لا معنى
لابرة الادالك واشار اليه الخارج قوله تعالى اهل البعث الخ

وبعد ما وحقه العظيم وبيان المعارف الالهية والدقائق الحكمية التي يهجز عنها
الافاضل الحكيم مع انه نشأ بين قوم غابت فيهم الجاهالة ولم يمارس الخط والتعملم
والنأدب الى غير ذلك من شمائله الكريمة التي تهب الالباب هي اقوى دليل على
نبوته صلى الله عليه وسلم واما كونه خاتم الانبياء (ولاني بعده) فاقوله تعالى ولاكن
رسول الله وخاتم النبيين واقوله صلى الله عليه وسلم اعلى رضى الله عنه انت منى بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبي بعده وقال اهل البصائر لما كانت فائدة الشريع
دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي
تهجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبهة الباطلة وقد تكفلت هذه
الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكل بحيث لا يتصور عايبه
مزيد كما ينفع عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت تكميل نعمتي ورضيت
لكم الاسلام ديناً فلم يبق بعده حاجة الخلق الى بعثة نبي بعده فلذلك ختم به النبوة
واما نزول عيسى عليه السلام ومنابعه اشريعته فهو مما يؤكده كونه خاتم النبيين
(والانبياء عليهم السلام معصومون) من الكفر فبسل الوحي وبعدة ومن الكتابات
عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور
فاجع اهل المال والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعدد الكذب فيما دلت المجهزة
على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبايعونه عن الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر
على سبيل السهو والنسيان خلاف فممنه الاكثرون وجوزة القاضي أبو بكر واما سائر
الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعدد ما وأما عن صدورها فهو أو على
سبيل الخطأ في التوكل فقال المصنف رحمه الله تعالى في المواقف انه يجوز الاكثرون
وقال العلامة الشارح المختار خلافة وعن الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا
ومسوا خلافاً للمحافظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سواها بشرط ان ينهوا عايبه
فينتهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة عمداً أيضاً كما ذكره العلامة التفتازاني في
شرحه للقاصد امكن قال في شرح العقائد واما الصغائر فمجرد عمداً عند الجمهور خلافاً
للبائين واتباعه ويجوزهموا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بجبة امكن المحققين اشتراط وان ينهوا عايبه فبينوا عنه هذا كله بعد الوحي وأما قوله
فلادليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها الا انها توجب النفرة
المأنة من اتباعهم فتقوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات
والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشبهة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي
وبعد لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقيهاً واذا انقرب هذا فاما نقل عن الانبياء عليهم
الصلاة والسلام مما يشهر بعصية او كذب فما كان منقولا بطريق الاحاد فهو ردود
وما كان بطريق التواتر فهو مصروف عن ظاهره ان امكن والا فمعهول على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر

الله وان الاحكام
واشرائع روى
فيها مصالح العباد
على حسب طباؤهم
واخلاقهم واوراقهم
واحوالهم ولذا جاءت
الشرائع ناسخة
ومنسوخة فكمال
الشريعة وتتمامها
بحيث لا يتصور المزيد
عليه لا ينفي نفعها
باعتبار تنبؤ
الامزجة والاوراق
والاحوال (قوله
والعصمة عندنا الخ)
بناء على اصلها من
استناد الاشياء الى
الفاعل المختار ابتداء
وقوله وعند الفلاسفة
بناء على ما ذهبوا
اليه من الإيجاب في
اعتبار استعداد
القوابل (قوله
ملكه تمنع الفجور)
ويحصل أولاً العلم
بمشايب المعاصي
ومناقب الطاعات
ويتأكد بتتابع
المعاصي والطاعات
(قوله ولا يخفى
ما بين اوله وآخره
من التنافر) قلت
لاتنافر فان ما قاله

كما في شرح الواو في شرح العقائد من جواز الصغار عند امداد الجمهور (قوله اكثر ثوابا)
لا يخفى ان الثواب باعتبار الذات الجسمانية غير متحقق في الملكية وبالذات الروحانية انما يتم عند
الغالبين بغيره النفس الناطقة فاما معنى النزاع في ان (٩٨) الملائكة اكثر ثوابا والا لانبيا ولعل

واختبر في الواو في شرحه انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر
أي سموا وعدوا عن الصغار عند هذا والحقه قون من المحدثين والسلف الصالح
على عصمتهم عن الصغار عندا والكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعرون بصدور
عنهم فمعهول على ترك الاولى فان حسنات الاربابسيات المفر بين (وهم افضل
من الملائكة العلوية) عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالانفاق (وطامة
البشر) من المؤمنين ايضا (افضل من عامة الملائكة) وعند المعتزلة وأبي
عبد الله الحلي والقاضي أي بكرنا الملائكة افضل والمراد بالافضالية أنهم اكثر ثوابا
عند الله وذلك لان عباد الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عباد الله
فان لهم مزاحمات كثيرة فتكون عبادتهم أشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
افضل العبادات أحزها أي أشقها قلت وعلى هذا يدفع ما يتوهم من ان اساءة
الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل من الب
لان ذلك انما يدل على كون الملك أشرف بسبب كثرة مناسباته بين المبدء في النزاهة وقلة
الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله (وأهل بيعة الرضوان) وهم
الذين قال الله تعالى فيهم لم يدرى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
(وأهل) غزوة (بدر) وهم الذين جادوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب
قلوب بدر وكانوا ثمانمائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت
الآحاد في الصحفة في شأنهم أنهم (من أهل الجنة) وقد عددهم الامام البخاري رحمه
الله تعالى في الجامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم
مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة
رضي الله عنهم بل سائر أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم (وكراما
الاولياء حق) وهي امور خارجة للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله
وصفاته المتوجه بكلمة قلبه الى جانب قدسه غير مبرورة بدعوى النبوة وبذلك
تتم عن الحجرة وبانصاف المذكرة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق
والثلمة بن لا كفرن احيا ما استدراجا لهم وزبادة في غيهم حتى يأثمهم امر الله تعالى
وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسا واما ذكر رواه فحننا عليهم أبواب كل شيء حتى
اذ فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مباسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا
والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي العبد
ما يحب وهو مقيم على معصيته فاعلم ان ذلك استدراج ثم تلافيا لما نسا واما ذكر رواه الائمة
وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرابهم تخليصا لهم من المحن

مرادهم بالثواب ههنا
القرب والكرامة
من الله تعالى كما
وقع في عبارة البعض
اكثر ثوابا وكرامة
من الله تعالى (قوله
وهم الذين الخ) روى
انه صلى الله عليه وسلم
لما نزل بالمدينة بعث
حواس بن أمية
الخراعى الى أهل
مكة فهموا به فمنعه
الاجاشيش فرجع
وبعث عثمان بن
عفا رضى الله عنه
فجسوه فأرجف بقتله
فدعا رسول الله صلى
الله عليه وسلم اصحابه
وكانوا افاول ثمانية
او اربعة ارجسمة
وعشرين وياهم
على ان يقاتلوا قريشا
ولا يفرروا منهم وكان
ما نسا تحت سمرة
او بدر (قوله قلب
بدر) في الصحاح
القلب البئر قبل
ان يطوى يذكر
ويؤنس قال ابو عبد
هي البئر العادية

القديمة و بدر موضع وهو اسم ماء قال الشعبي بدر بئر كانت لرجل يدعى بدر او منه يوم
بدر (قوله وعن المعونة) عطف على قوله وعن الاستدراج

(قوله لقبه النبي صلى الله عليه وسلم الخ) اتصده بقوله النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير توقف
وفي المعراج بالتردد وصديق صيغة مباغة (قوله وان توقف بعضهم) فان عليا رضي الله عنه تخلف عن بيعة
وكذا الزبير والمقداد وسلمان (٩٩) وأبو ذر وسعد بن عباد وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني

عبد مناف ان تلي
عليكم بسم الله
لا اله الا الله
شهادة لا اله الا الله
اولا) فالاجماع انعقد
بعدهم ثم تفرق
على رضى الله عنه
بجل على الاشتغال
بالنظر الصحيح له
ليتم وجهه الصواب
روى انه لما يوسع
لابي بكر رضى الله
عنه وتختلف على
والزبير والمقداد
وسلمان وأبو ذر
رضي الله عنهم أرسل
ابو بكر رضى الله
عنه من الغد الى علي
رضي الله عنه فأنه
مع اصحابه فقال
ما خلفك يا علي عن
امر الناس فقال
عظم المصيبة
ورأيتكم استغفرت
برأيكم فاعتذر اليه
ابو بكر رضى الله
عنه ثم اشرف على
الناس فقال هذا
علي بن ابي طالب

والابلا والاسنادا واسحق منا والمعتزلة يشكرون كرامات الاولياء اذ حينئذ
تشبه بالمجزة ورد بانها امتياز عنها به عدم مقارنة التقدي وبانها تكون مجزة للنبي
وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخية
وما تواتر عن غيرهما من اولياء ائمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطیع
العاقل انكاره وقيل ما يشكركه احد لما يشاهد به ضمها او بتواتر لديه بحيث يمنع عنده
تواطؤ الخبير بن علي الكذب (ويكرم الله بهما من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه
اشارة الى وجه تسميتهما بالكرامات فلو قال بكرم الله بهما من يريد ويختص برحمته من
يشاء كان اوفق بنظم القرآن واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب
على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول
وزعموا فيها امور مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين ببارادها في ذيل
النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطا والخلال وصوناً لهم عن الوقوع في
مهاوى الزال كما قال المصنف (والامام الحق) (بعد النبي صلى الله عليه وسلم
ابو بكر الصديق رضى الله عنه) لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وانه عبد الله
ابن ابي قحافة (ثبت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم والافاضة رضى الله
عنه قد اجتمعوا بعد وفاته رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فقال
الانصار لاهل الجاهل من امير ومنكم امير فقال ابو بكر رضى الله عنه من اميرنا الامراء ومنكم
الوزراء واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الاثم من قريش فاستقر رأي
الاصحاب رضى الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر واجمعوا رضى
الله عنهم على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك على رضى الله عنه على رؤس الاثم اذ بعد
توقف منه واقب بخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار امامته مجمعا عليها من
غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للاحكام الشرعية فانهم
زعموا النص على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه اما
نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور ونفيهما (ثم عمر القاروق رضى الله عنه)
الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر
رضي الله عنه بعد ما انقضت على خلافته سنتان واربعه اشهر اوسنة اشهر مرض فلما
يئس من حياته دعا عثمان رضى الله عنه واملى عليه كتاب العهد لهر فقال اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدينار خارجا
منها واول عهده بالآخره داخلها خير يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت

لا يبعد في عنقه وهو بالخيار في امره الا وانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتموها غبري فاما اول
من يبايعه فقال علي رضى الله عنه لا ترى احدا غيرك فبايعه فهو سائر المتخالفين وفي طبقات المقدسي ان
علي رضى الله عنه يبايعه بعد سنة اشهر

(قوله وان كان عمر) أي وان كان فذا غلب على ماروي (١٠٠) انه قال ابو بكر بعد ما قبل له وليت

عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به وراي في نفسه وان جار فاسكل امره ما كتب
من الاثم والخبر أردت ولا اعلم الغيب وسبب علم الذين ظلموا أي منقلب بنقلبون فلما
كتب ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم أن يسابعوا المن في الصحيفة فبابعوا
حتى مرت بعلي كرم الله وجهه فقال يا بعنا المن كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق
خلافته فقام عمر عشرين بامر الخلافة والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة
واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد أبي الأثرية غلام المغيرة
ابن شعبه وحسين اسد تشعروته فقال ما جدد احد الحق بهذا الامر من الذين توفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليهما والزبير وطه وعبد
الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم
فاجتمعا بعد دفن عمر رضي الله عنه وقوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف
ورضوا بجمعه فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه
وانقادوا له وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجاعا (ثم عثمان ذو النورين
رضي الله عنه) سمي به لان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجه رقية بنته فلما ماتت زوجته
ام كلثوم بنتا أخرى له فلما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى
كرم الله وجهه) الذي ارتضاء الله تعالى ورسوله في أمر الدين والدنيا ومناقبة أكثر من
ان تحصى وأوفى من ان تستقصى لما استشهد عثمان رضي الله عنه اجتمع كبار
المهاجرين والانصار رضي الله عنهم بعد ثلاثة أيام أو خمسة من موت عثمان رضي الله
تعالى عنه على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة
طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار خلافته اجاعا من أهل الحل والعقد فقام بامر
الخلافة ست سنين واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة
ثم تصير ملكا عضوا وقيل ان الثلاثين لا تتم الا بخلافة أمير المؤمنين حسن
رضي الله تعالى عنه ما شتهر بعد وفاة علي كرم الله وجهه والمراد بالخلافة الخساسة
السكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسعة الاثني من أهل الحل والعقد بعضا
من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم على السلطان (والافضل بهذا الترتيب) أي ترتيب الخلافة عندنا
ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب
على القان ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تعارض الطنوني في عثمان على علي وعلي على
عثمان وعن ابي بكر بن أبي خزيمة تفصيل علي على عثمان رضي الله عنهما (ومعنى
الافضل) أي المعنى المراد بها هنا (انه أكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى) بما كسب
من الخير (لانه أعلم واشرف نسباً وما شبه ذلك) فان صفة افعال التفضيل موضوعة
للازيادة في معنى الماصد وبوجه ما أعظم من أن يكون من جميع الوجوه أو بجميع صفات

عليها فظا غلبا لو
سألتني الله تعالى يوم
القيامة عنه لقلت
وليت عليهم خير
أهلك ولم ينكر عليه
أحد فبايعوه (قوله
بعد ثلاثة أيام أو
خمس) روي انه لما
استشهد عثمان رضي
الله عنه حاجت
الفتنة بالمدينة
وقصد قتلة عثمان
الاستيلاء عليها
وافتنك باهـ لها
فأرادت الصحابة رضي
الله تعالى عنهم تسكين
الفتنة فعرضت
الخلافة على علي رضي
الله تعالى عنه وآثره
السكرانيون فامتنع
عنها واعظم قتل
عثمان ولزم بيته ثم
عرضوا بعده على
طلحة وآثره البصريون
فأبى ذلك وكبرها ثم
عرضوا على الزبير
فامتنع ايضا اعظما
لقتل عثمان رضي الله
تعالى عنه فلما مضت
ثلاثة أيام اجتمعت
الانصار والمهاجرون
وسألوا عليا هذا الامر
واقضوا عليه وناشدوه

(قوله والكفر عدم الايمان محام من شأنه الايمان) فالمنكر والمتردد والخلال الذهن عن التصديق والانكار كافر فلا واسطة بين الايمان والكفر سواء فسر الايمان بالتصديق فقط او مع الاقرار او مع العمل كما هو عند الخوارج واما عند المعتزلة فالكفر عندهم عدم التصديق فقط والايمان مجموع الامور الثلاثة والتسقي اى ارتكاب الكبيرة واسطة بين الايمان والكفر (قوله ضرورة) لانه اشهر كونه من الدين بحيث يعلمه المتدين وغير المتدين هكذا قالوا فانكار ما علم مجبته قطعاً من غير شبهة فيه وان كان بالنظر لا يكون كفراً فالوجه نفسه ضرورة بالقطع سواء كان يدعيه او نظراً كما في منيات شرح العقائد النسفية (قوله شرط لاجراء الاحكام في الدنيا) فلا بد من التايف علانية وعند الحكم والادليل على انه التصديق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الايمان قال ان تؤمن بالله الخ فاعاد افظ الايمان في تفسير الايمان الشرعي وبين متعلقه اشارة الى ان الايمان بمعناه القوي وهو التصديق والفرق انما هو باعتبار المتأني ولو كان منقولاً الى معنى آخر ليقينه (١٠١) ولما كان التصديق امراً بطناً اعتبر برهعه

ما يدل عليه وهو التصديق الساني اى الاقرار اما جزاً كما هو رأى ابي حنيفة رضى الله عنه وهو الطاهر لان التلفظ بالشهادة اعتبر في الشرع قائماً مقامه ما لم يظهر خلافه عملاً او قولاً واما شرطاً كما هو مذهب الاشعرى (قوله ومن اخل به) اى بالتصديق وقوله ولا تنفقه اى لا ينفع محمل

الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو ان كان هذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرحان من الوجوه الاخر فلا ينافى ذلك رحان القبر في ايجاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لتنا على الشرح الجديد للتعبير (والكفر عدم الايمان) والايمان في اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بما علم لم يحجى النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلاً لا بما علم تفصيلاً واجلاً لا فيما علم اجلاً لا ههنا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعرى واتباعه وان التايف بكافى الشهادة بين مع القدره عليه شرط فمن اخل به فهو كافر بخلاف النار ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وكان انكاره عناداً واستكباراً كما قال الله تعالى وجحدوا بها واسطة فقتلوا انفسهم ظالمين وعلوا والدليل على خروج التايف بكافى الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما دخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقابه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قاي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة بالايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب

التصديق المعرفة القلبية وهو ان يحصل في القلب منسوبة التصديق الى الجزاء والخبر في نفس الامر كونه بصرة على المجهز وحصل له كونه صاحب اصادا في نفس الامر من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائية وبعض المعتزدين (قوله وجحدوا بها) اى بالاثبات ظلماً اى للظلم لا لنفسهم وعملوا اى ترفعوا على الايمان بها (قوله على انه فعل القلب) لا فعل اللسان فقط كما هو مذهب المكارمية او بشرط المعرفة كما ذهب اليه الرافضى او بشرط التصديق كما اختاره ابن القطان فالدلائل المذكورة انما تدل على عدم كونه فعل غير القلب واما خروج كلتي الشهادة عنه فلا يجوز ان يكون نسبتته الى القلب ليكون التصديق اشرف اجزائه فالصواب ان يقول والدليل على انه ليس التلظظ للكلمة الشهادة باسقاط افظ الخروج كف ولودات الدلائل على خروج التايف لدلت على خروج العمل ايضا لانه اذا ثبت بها كونه للتصديق فقط اى كونه عمل اللسان وعمل الجوارح خارجين عنه بلا شبهة فلا حاجة الى الاستدلال على خروج العمل

(قوله وهو التصديق) لا سائر ما في القلب من الصفات لاتفاق الفريقين على ذلك ولأنه في اللغة
ولم يعنى في الشرع بمعنى آخر والايمنه الشارع ولأن النقل خلاف الأصل (قوله مقرونا الخ) قبل مجوز
تكون الايمان في هذا النصوص السابقة بالمعنى القوي وجوابه انه لم يذ كر متعلقه فالمراد المعنى
فان المتعلق داخل في مفهومه (قوله جاءني القوم وافرادهم) فيه ان افراد القوم نفس القوم لا جزء
وكذا ايجاد العشرة نفسها فالصواب انه لا يقال جاء القوم وزيد ولا عندى العشرة وراحد وما قوله تعالى
الملائكة والروح فمن قبيل خلاف مقتضى الظاهر لتسكنه (قوله وتفصيل الخ) وتفصيل المذا
الاعمال مع الضبط انه لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب
وهو المعرفة عند الامامية اجمعهم والتصديق مذهب الاشعرية واما فعل الجوارح فقط وهو فعل اللسان
بدون شرط عند الكرامية وبشرط المعرفة عند الرافضى وشرط التصديق عند ابن القطان او فعل غير اللسان
وهو العمل بالطاعات المطلوبة عند الجوارح والقرضه عند المعتزلة واما فعل القلب والجوارح معا
والجوارح اما اللسان فقط وهو مذهب ابي حنيفة رضى الله عنه او جميع الجوارح وهو مذهب المحدثين
(قوله وهو مذهب المعتزلة) وكذا عند الجوارح وهو المذهب المذكور في الكتب وفي المواقف عند المعتز
الذين فقط والمذكور في مختصر ابن الحاحب وغيره من كتب الاصول انه عندهم حقيقة شرعية في الا
واسعة تدلوا عليه بدلائل امكن صاحب التحرير قوله (١٠٢) بان المراد ان ادخله فيه وانه

شرعية في مجزوع وهو التصديق والعمل خارج عنه لمحيثه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدمه
من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزاء لا يعطى على
ولا يقال جاءني القوم وافرادهم ولا عندى العشرة وايجادا وتفصيل المقام
اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال حراما حقيقة الايمان داخلها
حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان تكون اجزاء
للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعنى في الفرق الشعر والظفر والبدن والرجل
شريعة في مجزوع التصديق والاعمال (قوله الثاني) لا ينفى ان ادخله المكل عدمه عدم الجزه حكم ضروري كما صرح به في شرح المقاصد

والفرق الذي اخذه الشارح من كونه جزا حقيقيا او عرضيا لا يعرف به وجهه فان الشجرة المخصصة
في بانتهاء اغصانها بالضرورة والعرف انما لا يحكم بانعدامها لعدم اعتبارها اجزاء له وانما
الساقي سواء كان معه اغصان او لا وكذا اذا بدا غصنا يطلق على ما يتعلق به الروح ولا يعتبر في اطلاق
والظفر والبدن فالصواب ما في العقائد الاسلامية الاسلام يتحقق بالنطق والعمل الصالح عندنا
لا جزء وعند فقهاء أهل الحديث كالأوزاعي والشافعي ومن تكلم بهم كاسحق بن راهويه وأحمد
وعبرهم جزء مكمّل ولا يفوت الايمان اعوانه على المذهبين بل كماله وعند الجوارح والمعتزلة جزء
ديفوت بقواته ويؤيده ما في تفسير القاضي انه مجموع أمور ثلاثة اعتقاد الحق والاقاربه والعمل
عند جمهور المحدثين والمعتزلة والجوارح فمن أدخل بالاعتقاد فهو ومنافق ومن أدخل بالاقرار فهو
ومن أدخل بالعمل فهو فاسق اتفاقا كافر عند الجوارح خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند
مذهب الفرق الثلاثة وواحد أو كون المحل به فاسقا بالاتفاق والفرق بين المذاهب الثلاثة بدخول
الكفر عند الجوارح وخروجه عن الايمان وعدم دخوله في الكفر عند المعتزلة وعدم خروجه عن الايمان
عند المحدثين ولذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد وفيه اشكال طاهر وهو انه كيف لا ينتفى
أعني الايمان بانتهاء ركنه أعني العمل وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بالايمان وجوابه أن الايمان
على ما هو الأصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاقرار وعلى ما هو الكامل

بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما الله به يهتدى بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت الى قوله تعالى اولئك هم المؤمنون فقام موضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني انتهى ويظهر بما ذكره فساد ما قاله الشارح من انه موضوع للقدر المشترك عند انساف (قوله وهذا مذهب السلف) الظاهر بعض السلف كابن جاهد وجميع المحدثين كما في شرح المواقف والشرح الجديدي للتحرير (قوله القدر المشترك الخ) القدر المشترك بين الساق وبين المجموع هو الساق فيكفي المعترف فيها الساق سواء كان معه اغصان او لا فلا تكون الاغصان اجزاء لها اصلا (قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد) يعني ان المعترف بزيد القدر المشترك بين زيد دون الشعر والظفر واليد وبين المجموع وفيه انه يلزم ان لا يكون زيد عالما لان العلم ما وضع لشيء بعينه واذا كان موضوعا للقدر المشترك يكون كليا فالاصواب ان المعترف بوضع البدن الذي يتعلق به الروح ويبقى ببقائه وليس شي من المذكورات داخلا فيما وضع له بل هي مكملات له فاذا فات شي منها فات كماله (١٠٣) وبقي ذات زيد (قوله محسنة له) اي مكمله للايمان وفي بعض

النسخ متقنة له أى
محكمة له وهو المذهب
عند المتكلمين من
الاشاعرة والماتريد
كأمر منقولاً عن
العقائد الإسلامية
(قوله ولا مخالفة
الخ) فيه بحث لأن
المؤرخ ذكر ما
أمره فقدر الله ترك
بين التصديق فقط
وبينه وبين الأعمال
فيمكن إطلاقه على
الأعمال على الاحتمال
الثانى أيضاً بما
ولان الأيمان على

زيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكلا غصان والاوراق
الشجرة تعد اجزاء منها ولا يقال تنعدم بانعدامها وهذا مذهب الساف كما ورد في
الحديث الصحيح الايمان ينفع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها الماطة
الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق
ومجموع التصديقي والاعمال فيكون اطلاقه على التصديقي فقط وعلى مجموع
التصديقي والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعنية بحسب العرف القدر
المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها
بحسب العرف ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فان تصديقي بمنزلة
اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان
اقبوا وانعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان تجعل الاعمال آثارا خارجة
عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال
الثاني الابان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة أو مجازا وهو بحث افقئ الرابع أن
تكون الاعمال خارجة عنه بالسلبية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع
الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم
ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلظ بالشهادتين والافرار بما يترتب عليه

هذا الاحتمال حقيقة في التصديق فقط أو مع الاقرار والاعمال صغائر مكمل له وعلى الاحتمال الثاني داخلية في حقيقته يزيد الايمان بزيادتها وينقص بانتقامها (قوله بالكلمة) أى لا تكون جزأ حقيقيا ولا عرفيا ولا مكمل له ولا يخفى انه ليس له هذا الاحتمال ذكر في الكتب وليس مذهب أحد ان الاعمال ليست مكملية له والقول بانه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة كما ذهب اليه المرجئة لا يقتضى ان تكون الاعمال خارجة عنه بالكلمة فانها تفيد رفع الدرجات (قوله وهو مذهب الخوارج) لم توجد هذا في الكتب المتداولة فان المسطور في الكتب ان الخوارج قاطبة قائلون بكون العمل جزءا مكملا للايمان لا معتزلة والفرق باعتبار دخول تارك العمل عندهم في الكفر وعدم الدخول فيه (قوله ان الاسلام الخ) في الاحياء ان الايمان في اللغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالادعاء والانقياد وترك التمرد والاعتداد بالتصديق محله القلب واما التسليم فانه جام في القلب والبيان والخوارج توجب اللغة ان الاسلام اعم

والإيمان أنه صدق فإذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديق فوافق الشرع ورد إطلاقه ما على الترادف والتوارد فحقوله تعالى فآخر جناناً كان فيها من المؤمنين فمأواجا غير بيت من المسلمين ولم يسكن بالانفاق الآية واحد ورد إطلاقهما على الاختلاف أيضا فحقوله تعالى فالت الأعراب آمنوا الآية والمراد بالإيمان ههنا التصديق فقط وبالإسلام الاستسلام باللسان والجوارح وفي حديث جبريل حين سأله ما الإيمان فقال الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ فقال ما الإسلام فذكر الخصال الخمس وورد على التداخل أيضا فحقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل أى الأعمال أفضل فقال الإسلام فقبل أى الإسلام أفضل فقال الإيمان انتهى فما ذكره الشارح رحمه الله أن الإسلام بطائفة على الانقياد ظاهرا وهو التذلل بالاشهادتين لا بيمين ولا بيمين عاقبته في اللغة والشرع الانقياد مطلقا سواء كان بالقلب أو باللسان أو بالجوارح إلا أن متعلقه في الشرع خاص وهو ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (قوله ما على الشرع) بأن يكون مقرا باللسان وعاملا بالجوارح ولا يكون مصدقا بقلبه (قوله وأما الإسلام الخ) أن أراد بالحقيقى التكامل فالإيمان التكامل أيضا لا يتفقد عن الإسلام لأن كل واحد عبارة عن التصديق والاقرار والعمل وإن أراد به ما يكون إسلاما عند الله ويترتب عليه النجاة وهو عدم الخلود (١٠٤) في النار فهو متحقق بمجرد التصديق كما أن الإيمان

الحقيقى الثابت عند الله تعالى ولا يتفقد أحدهما عن الآخر وهو المراد من قواهم أن الإيمان والإسلام واحد (قوله ولو فسر الخ) هذا على تقدير أن تكون المعرفة القلبية الحاصلة لبعض الكفار المعاندین

والإسلام التكامل الصحيح لا يكون إلا مع الإيمان والالتزام بالشهادتين والعصاة والزكاة والصوم والحج وقد ينفك الإسلام الظاهر عن الإيمان كما قال الله تعالى قالت الأعراب آمنوا قل لى تؤمنوا ولمكن قولوا أسلمنا وبهم أن يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة والإسلام الحقيقى المقبول عند الله تعالى لا يتفك عن الإيمان الحقيقى بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه الناركة للأعمال وأعلم أنه لو فسر التصديق المعترفى بالإيمان عام واحد يسمى العلم فلا بد من اعتباره قيد آخر يخرج الكفر العنادى كما مررت الإشارة إليه وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد القابى ويقرب منه ما قيل التصديق أن تنسب باختيارك بالتسليم الباطنى والانقياد القابى وهو محمول حول ذلك وإن لم يصب المحز (ولأنه كفر أحد)

داخله في التصديق المنطقي الذي هو أحد معسمى العلم ولم تكن تكفرهم لكونهم موسومين من علمامة الكفر وهو الانكار السافى وأما على ما ذهب إليه المحققون فتفاضل من أنها داخلية في التصور ولذا قال في التهذيب العلم أن كان ادعانا بالنسبة فالتصديق والافتصوير قال الشارح رحمه الله عنه في حاشيته سواء كان متعلقه المفرد والنسبة التقييدية أو النسبة الشاملة المخبرية لا يمكن لأعلى وجه الاذعان فلا حاجة إلى اعتبار قيد زائد نعم أنه لا بد من حصوله بالاختيار له كونه مكلفا فمن وقع نظره على المجزأة وحصل في قلبه منسوبة الصديق إلى التصديق إلى النبي لا بد من حصوله منه اختيارا وإن شئت زيادة تفصيل فأرجع إلى حواشينا على شرح العقائد النسبية (قوله قد عبر بعض المتأخرين) أى المولى نظام الدين القورى الذى عرض به صدر الشريعة بأنه زاد في الإيمان ركنا آخر سوى التصديق (قوله والاقرب أن يفسر الخ) لئلا يلزم زيادة ركن آخر ويدخل الكفر العنادى التصور أو يحكم بكفره لكونه عنادا للسانى علمامة التكذيب (قوله وإن لم يصب المحز) بناء على أن كلامه يوم أن التصديق من مفعولة الفعل وليس كذلك فإنه ليس إلا الاذعان لنسبة الكفر مقصوده أنه لا بد من حصوله بطريق الاختيار وقوله لم يصب المحز في كتب اللغة حزه قطاعه والمحز المفصل لأنه محل القطع (قوله ولأنه كفر) في شرح الحافظية لا تكفر وأهل القبلة أى لا تعاملوهم

معاملة الكفار بالخراج والجزية ونحو ذلك مما ذكرناه في احكام المرتدين (قوله وهم الذين الخ) وقال بعضهم هم الذين صلوا الصلوات واتوا تسليما وقبلوا قبلةنا واكلا ذبيحتنا (قوله لان القادر قد يضطر الخ) كما قال الفلاسفة من انه تعالى في التمكن من الفعل والترك نظر الى ذاته لا انه تعالى بالنظام الاكل واجب الفعل بحيث صار الترك ممتهنا فهو عندهم قادر موجب ليس يصح منه الفعل والترك (قوله فعلا كان أو تركا) الصواب ذكره بعد قوله بما فيه لانه بيان لما (قوله لا يكفرون) مع قولهم بان العبد خالق لافعاله ويخضعون لقوله تعالى (١٠٥) اقمن بخلق كمن لا يخلق بخلق الاجسام والجواهر (قوله لانهم

نزهوه) اي اغما نفوا خلقه لافعال العباد لان تعذيبهم وانابهم على افعال لم يفعلوها ولم وقع لم يلق بالحقمة فهم وقعوا فيما وقعوا انتزيعهم ذاته تعالى عما لا يليق بكسبر بانه (قوله المنكرون حرمة الخمر) حرمة الخمر ثبت بنص الكتاب لا بالاجماع ولذا يحرمه الشيعة الذين لا يقولون بحجبة الاجماع (قوله لا بد من التقييد الخ) المذكور في شرح العقائد الملحقة بالنقازاتي وحاشيته ان استحلال المعصية اغاثت صكوها

من اهل القبلة) وهم الذين اعتقدوا بقاءهم دين الاسلام اعتقاد اجاز ما خالها عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لعلم في اساسه او اعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه (الانما فيه) اي ما يعلم منه (في الصانع القادر المختار) ذكره بعد القادر لان الاحتمار الذي اثبتته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي اثبتته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى (العالم) فعلا كان أو تركا (أو) بما فيه (شرك) اما في وجوب الوجود وفي الحاقبة كالفائزين بالنور والنظمية الذين يجعلون النور فاعل الخير والنظمية فاعل الشر واما المعتزلة فالتحتمل انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرم عن تكفيرهم فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم نزهوه تعالى عايشه به الظلم والقيح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير واجاد فالكل متفقون على انه تعالى ممتزعة عن سمات النقص والزوال واما المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار (او انكار النبوة او انكار ما علم بحجبه صلى الله عليه وسلم بدسورة او انكار مجمع عليه قطعا) كالاركان الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة واتى الزكاة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين يشكرون النبوة مطلقا كابراهيم و بعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون لاعداد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير ولحل الختم للرجال بالغضة (واستحلال المحرمات) ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان تكون حرمة من ضرورات الدين وحده لا يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع معتقدا الى الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان معتقدا الى دليل

عقائد معصية بدليل قطعي من الكتاب والسنة كفر بالاتفاق واذا ثبت حرمتها بالاجماع ففيه خلاف وفي التلويح واما الختم الشرعي الجمع عليه فان كان اجماعه ظاهريا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا ففيه خلاف فقبل لا يكفر والحق ان نحو الواجبات الخمس مما علم كونه من الدين بكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره فهذا التقييد غير داخل فيما تقدم (قوله حينئذ) اي حين ان اعتبر القيد الثاني بكون استحلال المعصية دخلا فيما تقدم لانه انكار ما علم من الدين ضرورة (قوله وبدون القيد الثاني) اي لو لم يعتبر القيد الثاني بل اكتفى بالقيد الاول فقط ففيه تفصيل

(قوله لا يكفر رجاءه) الحكم المجمع عليه اذا كان الاجماع مستندا الى دلائل ظنية وكذا اذا كان مستنداً
 عليه ما لم يشتر ذلك الحكم بحيث يكون من ضروريات الدين ففي الحكم المجمع عليه اذا كان مستنداً قطعياً
 واشتهر بحيث صار من ضرورياته وهذه القيود يدخل فيما تقدم ليكون انكار ما هو من ضروريات الدين
 ليكن قال في شرح المواقف ان الاجماع اذا كان قطعياً ففيه خلاف وهو موافق لما قلنا من التلويح (قوله)
 والنادي من الخ) في بعض النسخ والقادحون فهو (١٠٦) جملة مستأنفة لبيان ان هذه الفرق

وان كانوا غيبين
 ذكر انكم كافرين
 ومستأنفة من قوله
 فالقول به مبتدع
 وليس بكافر (قوله)
 بغير ما يوجب تكفيرهم
 (قوله فان قلت الخ)
 في المواقف واما
 ما عدها فالقول به
 مبتدع غير كافر
 ولما عدها في معاملتهم
 خلاف وهو خارج
 عن فقه انتهى فعلم
 ان طريقة الفقهاء
 غير طريقة المتكلمين
 لان لفقهاء سلكوا
 الطريق الاحوط
 كما يقع المسلم فيما
 فيه احتمال الكفر
 والمتكلمون اخذوا
 الطريق الاسلامي حيث
 لا يسمون الكافر
 الى احد (قوله فان
 الخ) فيه ان لزم

فما لم يكن مشتهراً بحيث يكون من ضروريات الدين فأتت ومع هذه القيود
 لا يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام هبة الاسلام في كتابه المتفصل من تعاليق الجدل انه
 قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر من ذكره فمن ذكر المجمع عليه اذا لم يكن
 من ضروريات الدين لا يكفر فأت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك
 لا يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وابقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما
 اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم (واما غير ذلك) كالقائلين بخاق القرآن والغاد حين في
 صحاب النبي صلى الله عليه وسلم الاجابوا بحسب تكفيرهم فهم به يكفرون وكذب عائشة
 رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ايسر يكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه
 الله (فالقول به مبتدع وليس بكافر ومنه التكبير) اي القول بان الله جسم لا كيف
 واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تنزيه بالالكهف فهم يكفرون
 كما صرح به الرافعي في القريب وذكره الشريف العلامة في اول شرح المواقف
 فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات اس فهم اشئ من الامور التي عدها
 المفسر رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كما ذكرنا في باب الردة انه لو قال احد
 اني ارى الله تعالى في الدنيا كل منى شفاها كفر مع ان الامدى ذكر ان بعض أصحابنا
 على ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلاً واما معاقبته بعضهم ونفاؤه آخرون وهل يجوز
 ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية
 حقيقة قلت حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة معني على انه يفهم منه احدها
 الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المتكلمين
 شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين و
 انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلاة المصلين وقس عليه باقي الكلمات
 ونأمل فيما يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المصنف (والنوبة) وهي
 الرجوع واذا استندت الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة والالطف على العبد واذا
 وصف العبد بها كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا
 اي رجع عليهم بالفضل والاعمال ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشر

الكفر ايسر يكفر بل التزامه الان يكون انزوم طاهراً فهو بمنزلة الالتزام (قوله لغة)
 (الرجوع) قال القاضي في تفسيره اصل التوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان رجوعاً عن المعصية و
 وصف به البارى تعالى اراد به الرجوع من العقوبة الى المغفرة انتهى وهو الظاهر لانه تعالى
 بالتوب الرحيم في قوله انه هو التوب الرحيم (قوله اي رجع الخ) قال القاضي في تفسيره ثم تاب
 القبول والرحمة مرة بعد اخرى بالتوفيق للتوبة ليتوبوا او انزل قبول توبتهم ليعتدوا من جملة التوابين

الندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان
لا يعود اليها اذا قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات
والنصوصات وقيد الحسنة لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لانه لو كانت معصية بل
لاسترا عن المضار الدينية كالصداع وخفة العقل والاحلال بالحال والعرض
وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم لخروج
الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها وشرط
بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان
دوام الغضب غصيب وقيد هو واجب برأيه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط
المعتزلة ان لا بعد ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا ما ليسا بشرطين في حصول
التوبة (واجبة) ا قوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا (وهي مقبولة) عند الله (لطماءور حمة واحسانا
من الله) لا وجوب بالامر واقتراف الذنب بعد التوبة لا يبطال التوبة السابقة لانها
عبادة مستقلة منفصلة وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني
على ان الندم لا يكون عن مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لا يكون ذنبا خاصا فلا
يجب تعمها والصحيح هو الثاني ولا تصح التوبة المؤقتة مثل ان لا يرتكب الذنوب
سنة لما سرف في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها (والامر بالمعروف
بتبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب) الامر به (وان كان) ما يؤمر به
(مندوبا فمندوب) الامر به والمنكر ان كان حراما واجب النهي عنه وان كان مكروها
كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه
ما دون ان جهه الامام والوالي لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا فيهم ولم ينقل ذلك على ذلك من
احد فـ كان ذلك اجماعا (وشرطه) اي شرط وجوبه ونديه (ان لا يؤدي الى الفتنة)
فان علم انه يؤدي اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر
المنكر وبعـ ينزل في بيته للابراه ولا يخرج الا اضرة ولا يلزمه مفارقة تلك البادية الا
اذا كان عرضة للفساد (وان يظن قبوله) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم
القبول او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تأمل واذا
لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فبستحب اظهارا لشعار الاسلام (ولا يجوز
التجسس) لقوله تعالى ولا تجسسوا وا قوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه
تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فحجه على رؤس الاشهاد الاوابن والاخرين
وابضاعـ لم من مـ برة المطهرة صلى الله عليه وسلم انه كان يكره اظهار المنكرات
المصدره من المسايين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك اكمال رحمته وعظمه اخلاقه صلى
الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد
روى ان امير المؤمنين ع رضى الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجد عليه

= اور جمع اليهم
بالقبول والرحمة مرة
بعد اخرى ايستقيموا
على توبتهم وما ذكره
الشارح يستلزم
تكرار ذكر الرحيم
بعد التواب في قوله
تعالى انه هو التواب
الرحيم (قوله بل
يلزمه) الصواب
الواو اذ لا معنى
للتقيا والاضراب
(قوله وفي الاخير
تأمل) اي في عدم
الوجوب في صورة
الشك تأمل لان
الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر
واجب ومندوب
وسقوطه انما هو
لمانع والظاهر عدم
تحقق المانع في
صورة الشك

حالة منكروه فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلاثة اوجه فقال ما هي فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسس وقال واتوا البيوت من ابوابها وقد ابيت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتنا غير بيوتكم حتى تستأذوا او تؤذوا او ما سمعت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس بطلب من كتب الفقه (بنتك الله على هذه العقائد الصحيحة) التي مرتفص بها (ورزقك العمل بما يجب (رضي) وفي بعض النسخ وفعل الله بما يرضي من الاعمال قبل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خافى القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خالق الطاعة قلت انظارهما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكاف اللهم الا ان يكون المراد القدرة القريبة المؤثرة في الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين من جعل الاسباب موافقة للسبب * اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحات ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذهابنا وحب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

(يقول المذهب الحنطى طه قطرية الدمياطى)

بعد حمد الله والصلاة على الرحمة المهداه وعلى آله مواقف الرجاء وصحبه مقاصد النجاء فان العقائد العنصرية جاءت تنهادى بعد التجافى وترفل من بذات فكر الجلال في ثوب الجلال الضافى مطرزة الحاشية والاطراف بحاشية بعد الحكيم السالك وفى ساكناتهم مامساك الانصاف فلهى عقائد ذينت الرشد من النقى واوتيت امرابك من كل شئ وقد تاحت لك رخيصة الثمن غالية القيمة نفذها بقوة وامر قومك باغتنامها فهى اعظم غنيمه وانت خير بان مثل هذا الكتاب اولى شئ بالتفصيل وكيف لا وهى على الحق دأبل ولا يثبت المدلول الا بالادلة فابا كنت ذا عسر أو يسار ففعله اما باليسر أو باليسار وبأدراى ما تنتم طبعه حضرة الاستاذ الامامى الشيخ حسن الرافعى والفاضل الهام خير صهي الشيخ احمد الميضى الكتبى ومحمد سنج بالبال وما كل امر ذوبال

أخا العقل والعقل اكرم به * اخامسعدا به بلوغ الامانى
لقد جاءك الحق فى جملة * تربك العقائد نور الجنان
كسها الجلال كساء الجمال * لتدنى بالوصل صبا عانى
وطرزا السالكونى بما * جنى من قطوف الفهوم الدوانى
فدع عنك هذا التوانى وبأدر * وبأدر ودع عنك هذا التوانى
وبالطبع فازدد اليها اشتباها * وأرخ بيت رفيع البنانى
جمال العقائد طبع عـلا * وشرح الامام الجلال الدوانى

وتتم طبعها بالمطبعة ذات الفخامة احمدى مطابع مصر بكم الشيخ سـلا
وأخزى المحجة الحرام من عام التاريخ المنظوم من هجرته عليه الصلاة والسلام